Fr. Torm

Hermeneutik
des Neuen Testaments

Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

APR 3 RECD

Hermeneutik des Neuen Teſtaments

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/hermeneutikdesne0000drth

FH
T63

Hermeneutik

Hermeneutik des Neuen Teſtaments

des Neuen Testaments.

Von

Fr. Torm

Dr. theol. Fr. Torm

Profeſſor an der Univerſität Kopenhagen

Hermeneutics
N.T. Hermeneutics

Göttingen:
Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1930

Vandenhoeck & Ruprecht

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

Made in Germany.
Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

225.6
T684

Vorwort.

An der Universität Kopenhagen ist die neutestamentliche Hermeneutik Unterrichts- und Prüfungsfach. Es ist ohne Zweifel sehr wertvoll, daß die jungen Theologen während ihres Studiums schon früh zum Nachdenken über die Grundsätze und die Kunst des Verstehens angeleitet werden. Da nun seit einem halben Jahrhundert innerhalb der protestantischen Theologie keine Darstellung der neutestamentlichen Hermeneutik erschienen ist, haben die Studenten einen gedruckten Leitfaden in dieser Disziplin leider schmerzlich vermissen müssen. Die Absicht der dänischen Ausgabe meines Buches war daher die, hierin eine Abhilfe zu schaffen.

Durch die sehr freundliche Besprechung, die der dänischen Ausgabe sowohl in der Theologischen Literaturzeitung als auch im Theologischen Literaturblatt zuteil geworden ist, bin ich angeregt worden, mein Buch in deutscher Übersetzung erscheinen zu lassen. Doch habe ich mich nicht auf eine bloße Übersetzung beschränkt. Sehr umfangreiche Erweiterungen haben stattgefunden. Kaum eine einzige Seite des Buches ist völlig unverändert geblieben.

Ich bin mir wohl bewußt, daß es ein Wagnis ist, gerade jetzt eine neutestamentliche Hermeneutik zu veröffentlichen, denn einmal gehören die älteren Darstellungen einer so fernen Zeit an, daß sie nur in geringem Grade als Vorbilder haben dienen können, sodann sind die hermeneutischen Probleme gerade in den letzten Jahren vielfach erörtert worden. Zu den gedankenreichen Arbeiten von E. v. Dobschütz sind eine Reihe von Vorträgen und Abhandlungen jüngerer Theologen gekommen, die wertvolle Beiträge zur Klärung der hermeneutischen Grundsätze geliefert haben, aber gleichzeitig unter sich so verschiedenartig sind, daß alles noch im Fluß zu sein scheint[1]). Unter diesen Um-

[1]) E. Faschers vorzügliche Arbeit: „Vom Verstehen des N.T." ist mir leider erst nach der Drucklegung meines Buches in die Hände gekommen.

20544

ständen mag es etwas kühn sein, jetzt schon eine Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Hermeneutik erscheinen zu lassen. Aber einmal muß der Versuch wohl doch gemacht werden.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Pastor Jens Holdt für treue Mitarbeit an der Übersetzung. Außerdem möchte ich Herrn Pastor Pacholke und meinem lieben Kollegen, dem Herrn Dozenten Fuglsang-Damgaard, für freundliche Mithilfe bei der Korrektur meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Kopenhagen, im März 1930.

Frederik Torm.

Inhalt.

Seite

§ 1. Die Aufgabe der Hermeneutik 1–37
Name und Aufgabe der Hermeneutik. Mündliche Rede und schriftlicher Text. Allgemeine und spezielle Hermeneutik. Rechtswissenschaftliche, philologische und biblische Hermeneutik. Alttestamentliche und neutestamentliche Hermeneutik. – Kritik und Hermeneutik. – Das Objekt des Verstehens. Das Subjekt des Verstehens. Die verschiedenen Arten des Verstehens (intellektuelles, historisch-psychologisches, sympathisches oder antipathisches, Erfahrungsverständnis, Entscheidungsverständnis, „pneumatisches", theologisches, – Erlebnis und Verständnis). – Voraussetzungslosigkeit. – Ist die Hermeneutik Wissenschaft oder Kunst? – Inhalt der neutestamentlichen Hermeneutik. Geschichte der Hermeneutik.

A. **Die Schwierigkeiten, die sich aus der Form des Textes ergeben (Sprache und Stil)** 38

§ 2. Das neutestamentliche Griechisch 39–96
Schriftsprache und Umgangssprache. Attizismus. Die Grammatik der Volkssprache. Erweichung der grammatischen Regeln. Der Artikel. Die konsekutiven und finalen Partikeln. Gebrauch von οὐ und μή. Die Präpositionen. Komparativ und Superlativ. Medium und Passiv. – Der semitische Hintergrund – Änderungen in der Wortbedeutung (Vertiefung, Umwertung, Bedeutungswandel, neue konkrete Anwendung). Neugebildete Worte. – Übersetzung.

§ 3. Die individuellen Eigentümlichkeiten in Sprache und Stil 96–108
Individuelle Stilformen. Wortbedeutungen. Grammatische Konstruktionen. Parataxe. Kunststil. Der semitische Parallelismus. Redefiguren. Ironie. Paradoxa.

§ 4. Bildrede 109–127
Bildliches Reden von der transzendenten Wirklichkeit. Bildliche Rede, die einen Vergleich zwischen dem Abgebildeten und dem Bild zuläßt. Das tertium (oder die tertia) comparationis. Metaphern und Vergleiche. Allegorie und Gleichnis. Zweck der Gleichnisrede. Auslegung der Gleichnisse.

B. **Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Inhalt des Textes ergeben** 128

§ 5. Allgemeine Probleme des Verstehens 128–170
Das Textganze und die Einzelheiten. Der hermeneutische Zirkel. – Das wenig umfangreiche Quellenmaterial und das umfassendere. – Die Widersprüche im Bilde einer Persönlichkeit. Das Zentrale und das Peripherische. Die Verfasserpersönlichkeit, wenn es sich um geschichtliche Werke handelt. – Anonymität und Pseudonymität. – Die literarische Form. Die Briefe. Die Evangelien. Die Gesetze volkstümlicher Überlieferung. – Apokalyptische Schriften. Vision und Reflexion. Zeit und Ewigkeit in der Apokalyptik.

§ 6. Besondere Probleme des Verstehens 170–207
(Die Beziehungen des Textes zum zeitgeschichtlichen Hintergrund) Zeitgeschichtlicher Hintergrund im engeren und im weiteren Sinne. – Semitischer und hellenistischer Hintergrund, Septuaginta. – Hermeneutik und Kritik. – Der genetische Gesichtspunkt und der Gesichtspunkt des Verstehens. – Die geistige Neuschöpfung in ihrer Beziehung zum zeitgeschichtlichen Hintergrund. – Religionsgeschichtliche Vergleiche. Jedes Vergleichsglied ist aus seinem eigenen geschichtlichen Zusammenhang heraus zu verstehen. Die zeitlich und örtlich nächstliegenden Faktoren des geschichtlichen Hintergrundes sind in erster Linie zu beachten. „Ferninterpretation". – Ähnlichkeiten und Unterschiede.

C. **Die wichtigsten im Verlauf der Kirchengeschichte aufgestellten Prinzipien der Auslegung** 208

§ 7. Die dogmatische Auslegung 208–213
Tradition. κανὼν τῆς ἀληθείας. Tridentinum. Protestantische Dogmatik. – Philosophische und moralische Interpretation. Voraussetzungslosigkeit.

§ 8. Die allegorische und die typologische Auslegung . . . 213–229
Allegorische Auslegung bei Griechen und Juden. Die Motive der allegorischen Auslegung. Der eine Schriftsinn. Die Benutzung des A.T. im N.T. Die typologische Auslegung.

§ 9. Die Schrift legt sich selber aus (die Analogie der Schrift) 229–234
Das Prinzip der Schriftanalogie. Luther. Die protestantische Dogmatik. Das „Schriftganze" eine Realität, aber eine geistige. Unterscheidung zwischen den näheren und den ferneren Analogien innerhalb des „Schriftganzen".

Anhang

§ 10. Kurze Übersicht über die Geschichte der Exegese . . . 235–248
Register 249
Griechische Wörter 249
Sachregister 250
Namenregister 251

§ 1. Die Aufgabe der Hermeneutik.

1. Das Wort Hermeneutik stammt aus dem Griechischen; das Verbum ἑρμηνεύειν bedeutet erstens übersetzen (so überall im N.T., Joh. 1,39. 43; Hebr. 7,2; vgl. διερμηνεύειν Acta 9,36), zweitens erklären, auslegen, interpretieren (im N.T. nur in substantivischer Form, ἑρμηνεία, 1. Kor. 12,10; 14,26; vgl. διερμηνευτής 1. Kor. 14,28 und das zusammengesetzte Verbum διερμηνεύειν, Luk. 24,27; 1. Kor. 12,30; 14,5. 13. 27, welches überall mit Ausnahme von Luk. 24,27 speziell auf das Auslegen der Glossolalie angewandt wird). Obwohl die Ausdrücke ἑρμηνεύειν (ἑρμηνεία) und ἐξηγεῖσθαι (ἐξήγησις) in der alten Kirche beide für erklären oder auslegen gebraucht wurden, ist im kirchlichen Sprachgebrauch zur Bezeichnung des Auslegens das Wort Exegese durchgedrungen. In neuerer Zeit hat man dagegen das Wort Hermeneutik zur Bezeichnung der Theorie des Auslegens herangezogen, die man früher öfter mit dem Ausdruck ars interpretandi bezeichnete. Erst im 17. Jahrh. können wir das Wort Hermeneutik in dem jetzt vorliegenden Gebrauch nachweisen[1]).

2. Vorläufige Bestimmung der hermeneutischen Aufgabe. Die Hermeneutik will die Erzeugnisse menschlicher Geistestätigkeit verstehen lehren, will m. a. W. zum Verständnis der menschlichen Persönlichkeit anleiten. Doch gilt es von vornherein sich darüber klar zu werden, daß wir diese Aufgabe nur annähernd lösen können. Weder intuitiv unmittelbar, noch durch methodische Reflexion erzielen wir jemals

[1]) Es kommt in der heute geläufigen Bedeutung vor bei J. C. Dannhawer, 1654; vgl. E. v. Dobschütz: Art. Interpretation in Hastings Enc. of rel. and ethics VII, S. 392, und derselbe: „Vom Auslegen des N.T." [2], 1927, S. 5. Ausführlicheres über den Sprachgebrauch bei Heinrici in Haucks Realenc. VII, S. 719. – ἑρμηνεία wurde in der antiken Literatur nicht nur für die Auslegung sondern auch für deren Darstellung verwendet, also für Dinge, die eher in die Rhetorik gehören; die Nachwirkungen hiervon spüren wir in vielen Darstellungen der Hermeneutik bis auf den heutigen Tag. Das Wort kann auch noch für „Stil" verwendet werden (Euseb. VI. 14. 2).

ein vollständiges und endgültiges Verständnis einer menschlichen Individualität. Diese enthält stets einen unerklärbaren Rest. Individuum est ineffabile[1]).

3. Wenn es um das Verstehen einer mündlichen Rede oder eines schriftlichen Textes geht, so stehen wir in beiden Fällen prinzipiell vor den gleichen Schwierigkeiten. Es können doch Mienenspiel, Tonfall, Geste mit Hand oder Kopf usw. das Verstehen einer mündlichen Rede erleichtern[2]); diese Dinge können aber auch Mißverständnisse verursachen, die derart bei einem schriftlichen Text nicht vorkommen[3]).

4. Man könnte sich die Aufgabe stellen, eine allgemeine Hermeneutik zu schreiben, d. h. die allgemeinen Regeln für die Kunst des Verstehens zu geben, ohne die Eigenart der geistigen Erzeugnisse, die es zu verstehen gilt, besonders zu berücksichtigen. In diesem Falle werden allgemeine psychologische Gesichtspunkte die einzigen oder jedenfalls die vorherrschenden werden. Es wird aber kaum möglich sein, die allgemeine Hermeneutik von der speziellen zu scheiden, weil die zu gebenden Regeln oder Methoden des Verstehens im Hinblick auf den verschiedenen Stoff, den es zu verstehen gilt, auch verschieden formuliert werden müssen. Aber andererseits dürfen wir auch nicht einseitig nur die Eigenart des gegebenen Gegenstandes berücksichtigen und so die allgemeinen psychologischen Fragen vernachlässigen. In diesem Falle droht nämlich

[1]) Dies wird fortwährend in der Hermeneutik hervorgehoben. Vgl. J. Wach: Das Verstehen I, 1926, S. 223. Bereits Gorgias hat gesagt: οὐδεὶς ἕτερος ἑτέρῳ ταὐτὸ ἐννοεῖ, vgl. Aug. Boeckh: Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 1877, S. 86. Vgl. außerdem Goethe in „Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit" IV, 16: „Denn daß niemand den anderen versteht, daß keiner bei denselben Worten dasselbe, was der andere, denkt, daß ein Gespräch, eine Lektüre bei verschiedenen Personen verschiedene Gedankenfolgen aufregt, hatte ich schon allzu deutlich eingesehen."

[2]) „Es gibt nur eine einzige Sprache, die sich ausschließlich an das Ohr des Angeredeten wendet, und diese einzige Sprache ist eine, die eigentlich zum Auge spricht: wir meinen die Schriftsprache" (Es. Tegnér: Språkets makt över tanken. Ur vår Tids Forskning VI, 1880, S. 13).

[3]) Schleiermacher hat hervorgehoben, daß die hermeneutische Aufgabe gegenüber einer mündlichen Rede wesentlich die gleiche wie bei einem schriftlichen Texte ist. Er habe sich oft selbst während eines Gesprächs in hermeneutischen Überlegungen ertappt, vgl. Schleiermacher: Sämmtl. Werke III, 3, S. 351. In seinen Spuren äußert Wach sich folgendermaßen: „Es kann für den Interpreten nichts Nützlicheres geben als fleißige Übung der Hermeneutik des Gesprächs" (Das Verstehen I, S. 93).

die Gefahr, daß die Untersuchung sich ins Mechanische und Pedantische verliert. Es gilt eben stets im Auge zu behalten, daß es um das Verstehen des Menschen geht. Der Hermeneut muß daher nicht nur eine fachwissenschaftliche Einsicht auf seinem speziellen Gebiet erstreben, sondern auch die mit dem Akt des Verstehens verbundenen psychologischen Probleme allseitig durchdenken.

In der Praxis wird jede Hermeneutik fast immer mehr oder weniger eine spezielle Hermeneutik werden; aber die in der allgemeinen Hermeneutik bodenständigen Gesichtspunkte müssen stets den Hintergrund aller Überlegungen bilden. Ein Hermeneut wird eine umso fruchtbarere und ins Einzelne gehende Anleitung zum Verstehen geben können, je mehr er den zu behandelnden Stoff scharf abgrenzt und gleichzeitig die allgemeinen psychologischen Fragen, die sich an den Akt des Verstehens knüpfen, eingehend berücksichtigt.

5. Als Gegenstand des Verstehens können, wie gesagt (vgl. Stk. 2), alle möglichen Erzeugnisse des menschlichen Geistes dienen, auch solche, die nicht in Worte geformt sind. Man kann so beispielsweise zum Verstehen von Kunstwerken anleiten und dann von einer „archäologischen Hermeneutik" reden[1]). Aber es sind hauptsächlich drei Gebiete, auf denen das Bedürfnis eines tiefen und umfassenden Verstehens sich immer besonders geltend gemacht hat, und auf denen man daher schon sehr früh zum Nachdenken über den Prozeß des Verstehens und zur schriftlichen Fixierung der erarbeiteten Gedanken angeregt wurde. Es knüpfen sich erstens große gesellschaftliche und individuelle Interessen an das Verständnis der in einer Volksgemeinschaft geltenden Gesetze. Aus diesem Grunde hat die Rechtswissenschaft sich schon früh mit hermeneutischen Problemen beschäftigt[2]). Zweitens ergab der gewaltige Einfluß, den die griechisch-römische Kultur auf die geistige Entwicklung der Menschheit bis auf den heutigen Tag ausgeübt hat, daß auch innerhalb der klassischen Philologie ziemlich früh eine umfassende hermeneutische Literatur entstand. Und schließlich nötigte die bedeutungsvolle Stellung der Bibel innerhalb der Kirche von Anfang an die Theologen zum Nachdenken über die Prinzipien des Auslegens; daher findet man schon in der alten Kirche Ansätze zu einer biblischen Hermeneutik.

[1]) Vgl. C. Robert: Archäologische Hermeneutik, 1919.

[2]) Unter neueren Darstellungen der rechtswissenschaftlichen Hermeneutik sind zu nennen: Ph. Heck: Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz, 1914; V. Bentzon: Retskilder, 1907; F. Geny: Méthode d'interprétation, 1919.

Sowohl innerhalb der klassischen Philologie als auch in der Theologie handelt es sich um das Verstehen alter Texte. Diese zwei Gebiete stehen daher einander sehr nahe; ihre jeweiligen hermeneutischen Darstellungen haben sich auch im Laufe der Zeit gegenseitig befruchtet. Andererseits sind aber zwischen diesen beiden Gebieten beachtenswerte Unterschiede vorhanden. Denn erstens behandelt die Hermeneutik der klassischen Philologie einen großen Stoff, den die biblische Hermeneutik ausscheidet, weil er in besonderen Disziplinen bearbeitet wird (dies gilt von dem textkritischen und teilweise dem literarkritischen Stoff — den letzteren behandelt die Isagogik); diese Ausscheidung hat ihre Vorteile, aber auch ihre Nachteile[1]). Zweitens berücksichtigt die philologische Hermeneutik naturgemäß garnicht oder nur in geringem Maße verschiedene historische und psychologische Probleme, die sich aus der Eigenart des biblischen Stoffes ergeben[2]).

6. Innerhalb der biblischen Hermeneutik muß man aus praktischen Gründen wiederum zwischen einer alttestamentlichen und einer neutestamentlichen Hermeneutik unterscheiden. Spezielle Darstellungen der Hermeneutik des A.T. kommen allerdings selten vor, tauchen aber verhältnismäßig früh auf[3]). Viel häufiger sind die Darstellungen, die — jedenfalls ganz überwiegend — das N.T. behandeln. Schon die Rücksicht auf den ganz verschiedenen geschichtlichen Hintergrund befürwortet

[1]) Doch sind die Vorteile einer Ausscheidung bei weitem die überwiegenden. Besonders bewirkt das Ausscheiden des isagogischen Stoffes, daß der Blick für den Unterschied zwischen Kritik und Hermeneutik, zwischen Wertung und Verstehen geschärft wird. Im Vergleich hiermit ist es von untergeordneter Bedeutung, wenn ein Teil des hermeneutischen Stoffes in der Textkritik statt in der Hermeneutik seinen Platz erhält.

[2]) Unter philologischen Darstellungen der Hermeneutik sollen hier nur folgende genannt werden: aus älterer Zeit F. Ast: Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, 1808; A. Boeckh: Encykl. und Methodol. der philolog. Wissenschaften, 1877; aus neuerer Zeit Th. Birt: Kritik und Hermeneutik, 1913, und der von A. Gercke geschriebene Abschnitt „Methodik" in A. Gercke und E. Norden: Einleitung in die Altertumswissenschaft I², 1912 (in der 3. Auflage ist dieser Abschnitt ausgefallen). Bei den beiden letzteren finden sich zahlreiche Literaturhinweise. Noch ist anzuführen der inhaltsreiche Vortrag: „Die Arten und Formen der Interpretation" von Steinthal in Verhandl. d. 32. Versamml. deutscher Philologen, 1878.

[3]) Schon Ende des 18. Jahrh. erschienen zwei umfassende Darstellungen der alttestamentlichen Hermeneutik, nämlich L. Bauer: Hermeneutica sacra Veteris Testamenti, Lipsiae, 1797, und G. W. Meyer: Versuch einer Hermeneutik des A.T. I—II, Lübeck, 1799—1800. Aus neuester Zeit liegt vor E. König: Hermeneutik des A.T., 1916.

eine Scheidung. Selbstverständlich ist die semitische Kultur auch in der neutestamentlichen Hermeneutik zu berücksichtigen. Aber während die alttestamentlichen Schriften über eine tausendjährige Entwicklung sich erstrecken, ist der geschichtliche Hintergrund des N.T. zeitlich recht begrenzt, — andererseits ist es aber eine ungewöhnlich reiche Zeit, in der große und sehr verschiedenartige Kulturen hart miteinander ringen. Ebenso ist der Inhalt des N.T., die christliche Botschaft, so eigentümlicher Art, daß eine Sonderbehandlung der neutestamentlichen Hermeneutik auch im Hinblick auf den Inhalt sich als fruchtbar erweist; denn, wie schon bemerkt (vgl. Stk. 4), je spezieller eine Hermeneutik angelegt wird, desto ertragreicher wird sie sein, wenn nur gleichzeitig analoge Gebiete und die allgemeinen Probleme des Verstehens beachtet werden[1]).

7. Oben (Stk. 5) wurde erwähnt, daß man in der klassischen Philologie Hermeneutik und Kritik nebeneinander behandelt. Wenn eine solche Anlage auch nicht ausschließt, daß man den Unterschied dieser beiden Aufgaben festhält, droht doch dadurch eine gewisse Gefahr der Vermischung. Auch im Kreise der Theologen hat man übrigens oft in diesem Stücke gefehlt, indem man die hermeneutische und kritische Funktion nicht genügend auseinander gehalten hat. In dieser Beziehung sagt Heinrici im großen und ganzen richtig: Die hermeneutische Aufgabe besteht darin, zum intelligere, explicare, interpretari anzuleiten, die kritische dagegen zum recensere, emendare. Der Kritiker darf nicht zu schnell bei der Hand sein, sondern muß sich Zeit und Mühe geben, erst ein wirkliches Verständnis des vorliegenden Textes zu erreichen. Im übrigen stehen die hermeneutische und die kritische Aufgabe in einem recht komplizierten Wechselverhältnis zu einander, das wir in einem späteren Zusammenhang (§ 6) eingehender untersuchen müssen[2]).

---

[1]) Schleiermacher beschränkte sich auf das N.T., und der Herausgeber seiner Hermeneutik, F. Lücke, bemerkt hierzu im Vorwort (S. XIV): „Je mehr man ... begreifen lernt, daß gerade in der Durchbildung oder Hineinbildung der allgemeinen Regeln in den besonderen Stoff die wahre Kraft der wissenschaftlichen Construction besteht, desto mehr rechtfertigt sich sein Verfahren in diesem Stücke."

[2]) v. Dobschütz hält die hermeneutische und die kritische Aufgabe nicht scharf genug auseinander, wenn er es als eine Aufgabe der Hermeneutik hinstellt zu entscheiden, ob ein Gedanke wahr oder falsch sei, vgl. Art. Interpretation in Hastings „Enc. of rel. and ethics" VII, S. 393. Verstehen und Wertung sind scharf zu unterscheiden, vgl. Heinrici in Haucks „Realenc." VII, S. 720 und 729, der aber das gegenseitige Wechselverhältnis nicht ganz zu seinem Recht kommen läßt.

8. Wir versuchen jetzt, die hermeneutische Aufgabe etwas genauer zu bestimmen. Der Gegenstand des Verstehens beschränkt sich jetzt für uns auf die neutestamentlichen Schriften. Sowohl bei diesen wie auch sonst bei bedeutungsvollen literarischen Erzeugnissen einer vergangenen Zeit entsteht die Frage, ob man erstreben soll, die Worte eines Textes so zu verstehen, wie der Verfasser sie wahrscheinlich verstanden hat, oder so, wie seine Zeitgenossen sie wahrscheinlich verstanden haben, oder endlich, wie eine spätere Reflexion sie möglicherweise zu verstehen vermag, wenn sie sich in die betreffenden Worte versenkt, um ihren vollen Sinn aufzudecken.

Die beiden letzteren dieser drei Arten des Verstehens fallen nämlich nicht ohne weiteres mit der ersten zusammen. Gesetzt ein Verfasser versucht neue Vorstellungen und Gedanken durch sonst geläufige Worte auszudrücken, dann werden seine Zeitgenossen unwillkürlich geneigt sein, die betreffenden Worte im Sinne ihrer gewöhnlichen Bedeutung zu verstehen. Wie ein Autor verstanden werden wollte, und wie er leicht verstanden werden könnte, sind zwei Fragen, die vom Interpreten scharf auseinander zu halten sind. Er hat in seinen Erwägungen fortwährend auf mögliche Änderungen in der Wortbedeutung zu achten. Nur dadurch wird erkannt, ob der Verfasser eine Persönlichkeit ist, die ihrer Zeit neue Gedanken bringen will. Insofern ist der Interpret auch daran interessiert, *dasjenige Verständnis eines Wortes, das für den zeitgenössischen Leser das nächstliegende war, zu bestimmen.* Aber die hermeneutische Aufgabe beschränkt sich nicht hierauf, — umso weniger, als das zeitgenössische Verstehen auch gar keine einheitliche Größe ausmacht. Verschiedene Leser haben damals, wie auch heute noch, einen Text verschieden verstanden.

Eher wird man die Aufgabe des Interpreten dahin bestimmen können, *er habe die Meinung des Autors festzustellen.* Ohne Zweifel ist das seine vornehmste Aufgabe. Und durch das Verstehen der in den jeweiligen Worten liegenden Gedanken des Autors soll er dann zum *Verständnis seiner ganzen Persönlichkeit* vordringen, — ein Verständis, das, wie schon bemerkt (vgl. Stk. 2) nur ein approximatives werden kann. Und je bedeutender die Persönlichkeit ist, desto schwieriger wird man sie verstehen können. Teilweise ist das darin begründet, daß man in der menschlichen Persönlichkeit stets mit irrationalen Momenten rechnen muß. Ob diese letzten Endes irrational sind, oder ob vielleicht eine künftige Forschung deren Rationalität klarlegen wird, davon können wir in diesem Zusammenhang absehen. M. a. W.

wir brauchen nicht auf das Recht oder Unrecht des Determinismus in diesem Zusammenhang einzugehen. Nach dem gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung müssen wir jedenfalls mit irrationalen Momenten im persönlichen Leben des Menschen rechnen. Der Erklärer muß sich daher vor einer voreiligen Rationalisierung dieser Momente hüten. Vom Verständnis des Paulus ist beispielsweise treffend, wenn auch etwas übertrieben, gesagt worden: „The rationalist interpretation is always least true to the mind of St. Paul“ [1]).

Es bleibt noch die Frage zu erörtern, ob nicht Fälle vorkommen, in denen Worte etwas anderes oder mehr enthalten als das vom Urheber Beabsichtigte. Ohne Zweifel kommt es vor, daß Wort und Gedanke sich nicht decken, weil der Autor sich ungeschickt ausgedrückt hat. Er hat für seine Gedanken den richtigen Ausdruck nicht gefunden. Einen solchen Fall können wir aber nur mit Sicherheit feststellen, wenn andere Aussagen desselben Verfassers uns darüber belehren, daß seine eigentliche Meinung von dem nächstliegenden Sinne der von ihm gebrauchten Worte abweicht. In solchen Fällen wird der Interpret sich aber nicht sonderlich für den scheinbaren oder nächstliegenden Sinn der betreffenden Worte interessieren, sondern wird das Feststellen der Meinung des Autors auch hier als seine eigentliche Aufgabe ansehen.

Es kommen aber andere Fälle vor, in denen der Erklärer das Bedürfnis empfindet, das Ziel seines Verstehens noch weiter zu stecken. Wir können nämlich nicht immer ohne weiteres annehmen, daß der Verfasser selber sich der vollen Tragweite seiner Worte klar bewußt gewesen ist. Sokrates machte bekanntlich traurige Erfahrungen, als er einige Dichter über den Sinn ihrer Gedichte befragte. Er erfuhr nämlich, daß es den Dichtern wie den Wahrsagern ging: „Sie reden viele schöne Dinge, aber sie verstehen nichts von dem, was sie selber sagen“ [2]). Und gerade in der Gegenwart hat die psychologische Forschung erfolgreich auf die Bedeutung des unbewußten Seelen-

[1]) A. Headlam: St. Paul and Christianity, 1913, S. 106. — Ein tiefes Empfinden der Schwierigkeit beim Verstehen der großen Persönlichkeiten kommt in ergreifender Weise in dem Zorn Goethes über Schlegels Kritik des Euripides zum Ausdruck. Will man einen so großen Geist kritisieren, „so sollte es billig nicht anders geschehen als auf den Knien“. Über Schlegels Behandlung des Äschylos und Sophokles sagt er: „Denn im Grunde reicht doch Schlegels eigenes Persönchen nicht hin, so hohe Naturen zu begreifen.“ Vgl. Eckermanns Gespräche mit Goethe, herausgegeben von H. H. Houben, 1913, S. 485 (die Aussagen stammen aus dem Jahre 1827).

[2]) Apol. VII, C.

lebens hingewiesen. Wir müssen daher damit rechnen, daß Worte einer großen Persönlichkeit, sonderlich eines Propheten, mehr enthalten können als das im Augenblick des Aussprechens ihm selbst klar Bewußte. Dies zu verneinen ist nur möglich, wenn man jede Rede von Genialität und dichterischer Inspiration verwirft.

Zugespitzt hat man die obige Frage so ausgedrückt: Es sei die Aufgabe des Interpreten, *einen Verfasser besser zu verstehen als er sich selbst verstanden hat* (so u. a. Schleiermacher[1]) und Dilthey[2]). Denselben Gedanken hat W. v. Humboldt unter einem anderen Gesichtspunkt folgendermaßen ausgedrückt: Ebenso wie der Mensch in einer Weise mehr ist als sein Werk, so ist in anderer Hinsicht das Werk mehr als sein Meister, „da es eine Frucht seiner gesammelten und exaltierten Kräfte ist“[3]).

Es klingt paradox, daß das Werk irgendwie mehr sein kann als sein Meister. In dem Grade einleuchtend scheint es zu sein, daß der Urheber mehr sein muß als sein Werk. Und natürlich ist er das auch, insofern er die schöpferische Ursache ist, wie ja auch anderes und mehr in ihm wohnt als das in dem einzelnen Werke Niedergelegte. Aber *vom Standpunkte des Interpreten aus gesehen* hat trotzdem auch die andere Behauptung ihr Recht. Denn *erstens* ist der Erklärer gezwungen, sich hauptsächlich an *das Werk*, an die vorliegenden Worte, zu halten; nur durch diese kann er sich den Weg bahnen zum Verständnis des Innenlebens des Verfassers. Es nützt einfach nichts, in hohen Tönen davon zu reden, daß die lebendige Persönlichkeit der eigentliche Gegenstand aller Exegese sei[4]). Denn alles in allem genommen können wir

[1]) „Die Aufgabe ist auch so auszudrücken, die Rede zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber“ (Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik herausg. von F. Lücke, 1838, S. 32).

[2]) „Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen als er sich selber verstanden hat. Ein Satz, welcher die notwendige Consequenz der Lehre von dem unbewußten Schaffen ist.“ (W. Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik, Philos. Abhandl. Chr. Sigwart gewidmet, 1900, S. 202).

[3]) W. v. Humboldt: Ges. Schr. II, 1904, S. 69. — Man kann hiermit eine Aussage Hegels vergleichen, die Wach anführt (Das Verstehen I, S. 153, Anm. 1): „Das Höchste und das Vortrefflichste ist nicht etwa das Unaussprechbare, so daß der Dichter in sich noch von größerer Tiefe wäre, als das Werk dartut, sondern seine Werke sind das Beste des Künstlers, und das Wahre, was er ist, das ist er was aber nur im Innern bleibt, das *ist* er nicht.“

[4]) „Die lebendige Person also in ihrem Wollen und Denken, in der Mannigfaltigkeit ihres ganzen geistigen Seins, sie ist der eigentliche Gegenstand aller Exegese“ (Gunkel: Reden und Aufsätze, 1913, S. 12 f.). Diese Auffassung ist der oben

über einen Verfasser nichts anderes aussagen, als was wir aus seinen Worten herauslesen können. Betrachtet man seine Worte als das Untergeordnete und will man ohne diese oder über diese hinweg sein inneres Leben ergründen, so kann man hierüber zwar viele Worte sagen, — es werden aber Worte sein, die nichts sagen.

Und zweitens — worauf es hier besonders ankommt — können wir die Frage einfach nicht ablehnen, ob Worte mehr enthalten können als das, was ihrem Urheber bewußt war. Wort und Gedanke decken sich nun einmal nicht immer. Daß Worte etwas anderes als das vom Verfasser Gemeinte sagen können, ist bereits erwähnt; daß sie auch etwas weniger ausdrücken können, läßt sich ebenfalls nicht verneinen. Es fehlt eben das „Unaussprechliche" der Persönlichkeit, das ein Autor nicht zum Ausdruck bringen kann, selbst wenn er es auch wollte — oder dem er jedenfalls nur einen sehr unvollkommenen Ausdruck verleihen kann. Aber die Worte können auch etwas mehr enthalten. Die wesentliche Begründung hierfür ist schon gegeben. Übrigens würde ein Verfasser sicher später oft selber mehr in seinen eigenen Worten finden, als er ursprünglich beim Niederschreiben empfunden hat, wenn er, wie Schleiermacher es ausdrückt, „reflektierend sein eigener Leser" würde[1]). Dichter geben mitunter unmittelbar dem Empfinden Ausdruck, daß ihre Gedichte mehr und Reicheres enthalten als ihr eigenes Selbst. Die Dichtung enthält ihr „höheres Selbst". „Egentligt lefde jag blott då jag quad" (eigentlich lebte ich nur, als ich dichtete) sagt Tegnér in „Afsked till min lyra"; d. h. meine Dichtung ist mehr als ich selbst; sie enthält das in mir, was im Augenblick der Inspiration mich über mich selbst hinaushob. Dasselbe wird in hohem Maße bei großen religiösen Persönlichkeiten der Fall sein. Die mächtigen Wirkungen, die gerade die neutestamentlichen Schriften Jahrhunderte hindurch in der Geistesgeschichte der Menschheit gehabt haben, zeugen unzweideutig davon, daß Worte mehr enthalten können als das ihren Urhebern im Augenblicke des Niederschreibens Bewußte[2]).

ausgeführten völlig entgegengesetzt. Die Frage, ob die Worte mehr als das von ihrem Urheber Gemeinte enthalten können, existiert dann garnicht. Das Ziel des Exegeten ist hier ausschließlich das Eindringen in die Seele des Verfassers „bis in die fernste Verästelung." Das soll natürlich auch geschehen, aber wenn dieses Ziel einseitig hervorgehoben wird, ist Gefahr vorhanden, daß dabei eine Gefühlsexegese statt einer Wortexegese herauskommt. E. König nimmt daher (Hermeneutik, S. 63) mit Recht Abstand von diesen Worten Gunkels, die bei mehreren seiner Schüler zur Folge gehabt haben, daß man in unklaren Vorstellungen eines „Nachempfindens" schwelgt.

[1]) Schleiermacher: Hermeneutik usw., S. 32. [2]) Vgl. später § 8.

Demnach ist die Aufgabe des Erklärers so weit und umfassend zu bestimmen, daß es den vollen Geistesgehalt der vorliegenden Worte zu erfassen gilt. Aber wenn ein Exeget sich nicht nur auf das Ermitteln der bewußten Gedanken des Verfassers beschränken darf, so muß er andererseits sehr vorsichtig vorgehen, wenn er versucht, darüber hinauszugehen. Er darf in die Worte keinen Sinn hineinlegen, der mit dem Vorstellungskreis des Verfassers völlig unvereinbar wäre, und er muß die Worte ständig in ihrer Beziehung zu der jeweiligen Verfasserindividualität sehen und verstehen. Man hat mit Recht davon gesprochen, daß gewisse Worte oder Gedanken — wegen ihrer ständig neuen Einwirkung auf jede neue Generation — „übergeschichtlich" seien; damit hören sie ja aber nicht auf gleichzeitig „geschichtlich" zu sein, weil sie ihren Ursprung in einer individuellen Persönlichkeit haben.

Auf Grund dieses allgemeinen und umfassenden Charakters erhabener Gedanken und Ideen dürften die Worte Goethes (in „Vier Jahreszeiten") ihre volle Berechtigung haben:

„Welchen Leser ich wünsche? Den unbefangensten, der mich,
sich und die Welt vergißt und in dem Buche nur lebt."

Auch diese Seite muß unterstrichen werden. Sie besagt, daß Ideen uns ergreifen können, ohne daß ihre Urheber in unsere Vorstellung zu treten brauchen. Es mag berechtigt sein, sich mitunter in der Weise unter die Einwirkung großer Gedanken zu stellen; aber damit ist das Verstehen der betreffenden Gedanken nicht zu Ende geführt. Diese müssen nämlich letzten Endes — unter völliger Anerkennung dessen, daß ein Text mehr enthalten kann als das vom Verfasser ursprünglich Beabsichtigte — immer im Lichte der ganzen Persönlichkeit angeschaut und verstanden werden[1]).

[1]) Das hier besprochene Problem fällt nicht ganz zusammen, ist aber verwandt mit dem innerhalb der Rechtswissenschaft debattierten, wie weit es gilt die Meinung des Gesetzgebers oder die im Gesetzesworte liegende Meinung festzustellen. Auch auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft kann allerdings das Verhältnis zwischen dem Wortsinn und der Meinung des Verfassers so ausgedrückt werden, daß das Andere und das Mehr, welches man in den Worten findet, in naher Verbindung mit der Verfasserpersönlichkeit stehen muß. Vgl. V. Bentzons Formulierung in Art. „Fortolkning" in Salmonsens „Konversationslexikon" VI: Man soll die Worte interpretieren „so wie ein tüchtiger Gesetzgeber sie gemeint haben würde, wenn er jetzt eine solche Gesetzesregel über das vorliegende und verwandte Lebensverhältnis zu geben hätte." Vgl. ebenfalls die Worte über „den unbewußten Gesetzgeberwillen" in der Schrift desselben Verfassers „Retskilder", S. 240 f. Aber diese Unterscheidung

9. Nachdem wir im obigen das Objekt des Verstehens untersucht und bestimmt haben, wenden wir uns jetzt zu dem Subjekt des Verstehens, oder richtiger zu einer Untersuchung seiner Beziehungen zum Objekt des Verstehens.

Alle Erkenntnis entsteht durch die Begegnung eines Subjekts mit einem Objekt. In der gegenseitigen Beziehung dieser beiden Faktoren liegt der Ursprung aller erkenntnistheoretischen Probleme, und aus diesem Wechselspiel ergibt sich mit Notwendigkeit die Relativität alles menschlichen Erkennens.

Einen Einblick in die Schwierigkeiten, die sich aus der Begegnung zwischen Subjekt und Objekt ergeben, erhalten wir nur, wenn wir im voraus bis zu einem gewissen Grade das Subjekt kennen, und zwar wird uns diese Kenntnis nur dadurch verliehen, daß das denkende Subjekt sich selbst zum Objekt macht, so daß es von einer Seite gesehen also Objekt ist, während es von der anderen Seite gesehen gleichzeitig Subjekt bleibt[1]). Dieses komplizierte Verhältnis dürfte hinreichend den approximativen Charakter alles menschlichen Erkennens dartun.

Bei der Aneignung des zu verstehenden Gegenstandes treten die seelischen Vermögen des verstehenden Subjekts bald in größerer, bald in geringerer Zahl in Funktion. Wenn das Objekt z. B. die uns umgebende Natur ist, und wenn man diese wissenschaftlich erkennen will, ist es — trotz der subjektiven Bestimmtheit, die auch unserer Naturerkenntnis anhaftet — ganz überwiegend das intellektuelle Vermögen

---

wird auf juridischem Gebiete in der Regel durch Berücksichtigung veränderter äußerer Verhältnisse hervorgerufen sein, d. h. durch die äußere Notwendigkeit, die Worte des Gesetzes neuen Verhältnissen anzupassen, während so etwas bei Worten der Dichter und religiösen Persönlichkeiten nicht der Fall zu sein braucht. Hier kann der tiefste Grund für den Exegeten, anderes und mehr in den Worten zu finden, ausschließlich der in den Worten liegende Geistesgehalt selber sein. Ähnlich wie Bentzon urteilt Ph. Heck in „Gesetzesauslegung etc." (man soll den Willen des Gesetzgebers finden — aber „teleologisch verstanden"). — Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen Gesetzen und literarischen Werken in gewöhnlichem Sinne besteht darin, daß bei Gesetzen der modernen Staaten in der Regel nicht von einem einzelnen Verfasser sondern nur von einer kollektiven Verfasserschaft geredet werden kann.

[1]) Zum Vergleiche diene, daß in unserer Gotteserkenntnis Gott in gewisser Weise das Objekt ist, und doch gleichzeitig — wenn die Gottesvorstelluug nicht sinnlos sein soll — das Subjekt, indem er der Ursprung aller Dinge und damit auch unseres Erkennens ist. — Hierin liegt, daß kein Erkennen jemals nur „gegenständlich" (das Objekt wird immer auf das Subjekt eine Einwirkung ausüben), aber auch keines jemals nur „nicht-gegenständlich" ist.

der menschlichen Psyche, das wirksam wird. Vielleicht hat Spranger Recht in seinem Urteil: „Der rein theoretische Mensch ist nur eine Konstruktion“ [1]), aber trotzdem ist es so, daß in gewissen Formen der Naturerkenntnis beinahe ausschließlich der Intellekt fungiert.

Aber auch in solchen Fällen üben individuelle Eigentümlichkeiten des verstehenden Subjekts einen nicht geringen Einfluß auf das Verständnis aus. Die Menschen erfassen nicht alle das ihnen begegnende Objekt mit derselben Klarheit und Anschaulichkeit. Der eine reagiert dem Objekte gegenüber – auch bei intellektuellem Erkennen – kräftiger als der andere. Denn das Verlangen nach und die Gabe der intellektuellen Anschaulichkeit sind bekanntlich sehr verschieden entwickelt. Wenn z. B. Luther, ehe er die Verse Apok. 21, die die vielen verschiedenen Edelsteine im neuen Jerusalem aufzählen, übersetzte, die kurfürstliche Sammlung von Edelsteinen zu sehen wünschte, und wenn er aussprach, daß man zum rechten Verständnis von Ps. 18 am liebsten unmittelbar zuvor ein mächtiges Gewitter erlebt haben müßte [2]), so zeugt das von einem ungewöhnlich großen Verlangen nach Anschaulichkeit in der Auffassung der Naturphänomene. Also wenn auch das rein intellektuelle Verständnis von Gegenständen oder Erscheinungen der Naturwelt im wesentlichen das Gleiche ist, wird es doch in mancher Weise individuell geprägt sein.

Aber in noch höherem Grade treten persönliche Eigentümlichkeiten im Verstehens-Prozeß hervor, wenn nicht Naturphänomene sondern menschliche Persönlichkeiten der Gegenstand des Verstehens sind, – und das kommt für die Hermeneutik besonders in Frage. Ein nur intellektuelles Verständnis einer menschlichen Person ist nicht denkbar; der Gegenstand des Verstehens wird nämlich in diesem Falle notwendigerweise auch an andere Seiten der verstehenden Psyche appellieren. Und erst recht in der Begegnung mit religiösen Persönlichkeiten wird dies zur Geltung kommen. Die Art des Verstehens wird in diesem Falle davon abhängen, welche seelischen Funktionen im verstehenden Subjekt wirksam werden, und wie dessen ganze geistige Lebenseinstellung beschaffen ist [3]). Aus alledem folgt, daß verschiedene Personen ein ganz gleiches Verständnis in diesen Fällen nicht haben können, ja auch nicht einmal

---

[1]) E. Spranger: Lebensformen [6], 1927, S. 122.

[2]) Vgl. K. Holl: Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte I, 1923, S. 574.

[3]) R. Bultmann bezeichnet dies trefflich mit dem Ausdruck „Vorverständnis“ (Theol. Blätter, 1928, Sp. 64. Vgl. Der Begriff der Offenbarung im N.T., 1929, S. 8ff.).

derselbe Mensch versteht ganz gleich zu verschiedenen Zeitpunkten seines Lebens. Hat er inzwischen eine seelische Entwicklung durchgemacht, wird diese notwendigerweise sein späteres Verständnis prägen. Ein Text — oder richtiger dessen Verfasser — wird, wenn die seelische Einstellung oder Eigenart des Verstehenden inzwischen geändert ist, auf diesen möglicherweise anders einwirken als früher. Wir können daher die Sache auch so ausdrücken, daß das Verständnis von den Einwirkungsmöglichkeiten des Textes — oder seines Verfassers — auf den Verstehenden abhängt.

Von großer Bedeutung ist es in dieser Beziehung, ob die verstehende Person der zu verstehenden Verfasserpersönlichkeit einigermaßen kongenial ist oder nicht. Dies hat man so ausgedrückt: „Um sich zu verstehen, muß man sich in einem anderen Sinne schon verstanden haben“ [1]). Nahe an Kongenialität grenzt die Sympathie. Und es ist kein Zufall, daß das Wort „Verstehen“ mit „sympathischem Verstehen“ ungefähr gleichbedeutend gebraucht wird. Man kann so gewissermaßen behaupten, daß tieferes Verstehen nur auf sympathischer Grundlage möglich ist. „Ist das Interesse eingeschränkt, so ist es auch das Verständnis“ [2]). Nun ruft indeß der gleiche Text oder Verfasser bei dem einen Leser Sympathie, beim anderen Antipathie hervor; und das, wohlgemerkt, ohne daß diese beiden in einer Hinsicht einander entgegengesetzten Arten des Verständnisses eine wesentlich gleiche gemeinsame Grundlage aufzugeben brauchen — wie man nun auch diese letztere bezeichnen will: als das wörtliche, buchstäbliche, intellektuelle, theoretische oder historisch-psychologische Verständnis des Textes. — Die Sprache hat hierfür noch kein besonderes Wort geprägt. Wie schon oben erwähnt, kann das Wort „Verstehen“ auch das „sympathische Verstehen“ mit umfassen. Wir empfinden daher den Mangel eines besonderen Ausdrucks zur Bezeichnung desjenigen Verständnisses eines Textes oder einer Verfasserpersönlichkeit, das die gemeinsame Grundlage eines sympathischen und eines antipathischen Verständnisses ausmacht und auch vorhanden sein kann, ohne sympathische oder antipathische Gefühle in der verstehenden Person zu wecken und ohne ihrem Willen Impulse zu geben. Auch ein solches „Verständnis“ können wir schwerlich anders als ein Verständnis bezeichnen, dürfen es auch keineswegs als wertlos stempeln. Es ist auch garnicht leicht zu gewinnen, wird im Gegenteil oft erst

[1]) W. v. Humboldt: Ges. Schr. IV, 1905, S. 47. Vgl. auch J. G. Droysen: Grundriß der Historik, herausgeg. von Rothacker, 1925, S. 9.

[2]) Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik, S. 189.

durch strenge methodische Selbstzucht erreicht. Die erwähnten verschiedenen Vorstellungen, die man mit dem Worte „Verstehen" verbinden kann, haben in die Diskussion der Verstehens-Probleme der letzten Jahrzehnte einige Verwirrung hineingebracht. Man hat nicht immer die erwähnte doppelte Bedeutung des Wortes Verstehen genügend beachtet, während nach unserem Ermessen eine scharfe Trennung der beiden Bedeutungen erforderlich ist. Wir kommen später hierauf zurück, müssen aber erst die Untersuchung über die verschiedenen Arten oder Typen des Verstehens etwas weiter führen. Diese haben, wie bereits erwähnt, alle eine gemeinsame Grundlage, das wörtliche, intellektuelle oder historisch-psychologische Verständnis. Dieses wird aber ergänzt oder richtiger gesagt *durchdrungen* — das Verständnis ist nämlich immer *eine organische Einheit* — von mannigfachen Gefühls- oder Willensregungen, die unter der Einwirkung des Textes in den einzelnen verstehenden Subjekten ausgelöst werden.

Der Gegenstand des Verstehens kann infolge seiner Eigenart oder seiner besonderen Beziehung zum Verstehenden — oder aus beiden Gründen — den letzteren viel tiefer als nur sympathisch oder antipathisch bewegen. Einige Beispiele werden das am besten beleuchten. Denken wir uns jemanden, der eine Beschreibung des Kölner Doms liest. Das Verständnis dieser Beschreibung wird sich ganz verschieden gestalten, je nachdem der Leser vorher den Dom gesehen hat oder nicht. Im ersten Falle werden frühere persönliche Eindrücke beim Lesen wieder lebendig. Nicht nur wird die Auffassung der Beschreibung dadurch viel anschaulicher, sondern Sympathie oder Antipathie werden sich viel stärker regen, als wenn er den Text liest, ohne im voraus eigene Erfahrungen über den Textinhalt gemacht zu haben. Sind diese letzteren nicht vorhanden, geschieht das Verstehen wesentlich auf theoretischem Wege, durch Analogieschlüsse usw. In ähnlicher Weise ruft das Lesen eines religiösen Textes in dem Leser, der selber ein Glaubensleben mit Gott führt, also selber religiöse Erlebnisse gehabt hat, ein Verständnis hervor, das sich völlig unterscheidet von dem, das ein nicht-religiöser Leser erreicht. Wir können m. a. W. von einem besonderen „*Erfahrungsverständnis*" reden, in dem wiederum, wie die beiden eben angeführten Beispiele gut illustrieren, bedeutende Unterschiede vorhanden sein können, die in den verschiedenen Einwirkungsmöglichkeiten der Texte auf Gefühls- und Willensleben des Verstehenden begründet sind. Der Unterschied des erfahrungsmäßigen Verständnisses vom wörtlich-intellektuellen Verständnis eines Textes ist bedeutend größer, wenn es um einen religiösen

Text geht, als wenn ein Text eine Beschreibung eines vorher gesehenen Kunstwerkes enthält. Der religiöse Text wird in viel höherem Grade im Stande sein, alle Saiten im Seelenleben des Lesers zum Mitschwingen zu bringen. — Und zwar steht oder fällt diese Behauptung nicht mit der Frage, ob religiöse Erfahrungen auf einer Illusion beruhen oder von einer objektiven Wirklichkeit hervorgerufen werden. Selbst ein Forscher, der die Ansicht vertritt, daß religiöser Glaube auf Illusionen beruhe, und der sich deshalb nie denken kann, irgendwie selbst ein „Erfahrungsverständnis" eines religiösen Textes zu erhalten, wird kaum den Unterschied zwischen dem rein theoretischen oder historisch-psychologischen Verständnis eines religiösen Textes und dem „Erfahrungsverständnis", das von einem religiösen Leser gewonnen werden kann, bestreiten können; und er wird auch zugeben müssen, daß das letztere *insofern* reicher oder tiefer ist, als es das Seelenleben des Verstehenden in größerem Umfange in Anspruch nimmt. Er wird aber energisch behaupten — und mit vollem Recht —, daß die Grundlage auch beim erfahrungsmäßigen Verständnis dem wörtlichen oder intellektuellen Verständnis nicht widerstreiten darf.

Wir betonen hier beiläufig, daß wir bei „Erfahrungsverständnis" nur an diejenige Vertiefung oder Bereicherung des Verstehens denken, die aus *den seelischen Nachwirkungen der früheren Erlebnisse* erfolgt, und daß wir die Erlebnisse selber von ihren Nachwirkungen scharf unterscheiden, — eine Frage, auf die wir später noch zurückkommen.

Jeder, der religiöse Erlebnisse persönlich kennt, wird beim Lesen eines religiösen Textes, in dem solche Erlebnisse zum Ausdruck gekommen sind, bisweilen sich gefragt haben, ob seine eigenen Erfahrungen genügen, um ein „Erfahrungsverständnis" im vollen Sinne des Wortes zu erreichen, oder ob er sich damit begnügen müsse, an der Hand seiner eigenen, weniger intensiven Erfahrungen ahnend sich eine abgeblaßte Vorstellung der im Texte beschriebenen Erlebnisse zu bilden. Luther sagt in dieser Hinsicht in der Auslegung des 17. Psalms[1]) in tiefer Demut, daß er diesen Psalm nicht recht auslegen könne, weil er selber nicht so tiefe Erlebnisse gehabt habe; er sehe sich deshalb gezwungen, ihn nach den Erfahrungen des heiligen Augustinus auszulegen. Wenn ein Mann wie Luther dies bekennt, muß man sich dann nicht wundern, wie oft wir kleinen Menschen im Stande zu sein meinen, Worte und Gedanken der großen religiösen Persönlichkeiten endgültig zu verstehen?

[1]) W. A. III, S. 549, 36.

Ein anderes Wort Luthers weist in gleiche Richtung. „In scriptura nullus sapit et intelligit, nisi timet, et qui magis, magis.“ [1]). Wir verstehen die heilige Schrift umso besser, je mehr wir selber von Gottesfurcht erfüllt sind. Aber andererseits dürfen wir auch die Möglichkeit nicht übersehen, daß ein Erklärer, der selber tiefe religiöse Erlebnisse gehabt hat, aus diesen heraus eine tiefere Meinung in einen Text hineinlegen kann, als dessen Urheber selber sie gehabt hat. Wir werden hier erinnert an die im vorigen Abschnitte (Stk. 8) besprochene Unterscheidung zwischen der Intention eines Verfassers und dem in den Worten — möglicherweise dem Urheber unbewußt — liegenden Geistesgehalte. Ein Exeget wird nicht rasten, ehe er den vollen Geistesgehalt eines Textes so weit als möglich erfaßt hat, und das umso weniger, als er doch nie die Tiefe und die Stärke der inneren Erfahrungen und Erlebnisse eines Autors mit Sicherheit wird feststellen können. Selbst ein Gutachten kann in diesem Punkte oft schwer fallen, weil häufig viele und ergreifende Worte flache und schwache Erlebnisse verdecken können, während umgekehrt hinter wenigen und nüchternen Worten geistige Erlebnisse von außerordentlicher Kraft und Tiefe sich verbergen können.

Gleichwie es Texte gibt, deren Inhalt auf persönlichen Erfahrungen der einen oder der anderen Art beruht und sich deshalb an gleichartige Erfahrungen des Verstehenden wendet, so haben wir auch Texte mit ethischem oder religiösem Inhalt, die speziell an den Willen des Lesers appellieren. Man redet daher mit Recht von einem Verstehen, das zugleich ein Sich-Entscheiden ist. „Ich kann das Gesagte nicht einfach als Mitteilung akzeptieren, sondern ich verstehe nur bejahend oder verneinend.“ [2]). Solche Worte, die den Leser vor eine persönliche Entscheidung stellen, werden natürlich das Verständnis sehr verschieden gestalten, je nachdem die Entscheidung positiv oder negativ ausfällt, ein Ja oder Nein hervorruft, m. a. W. je nachdem der Textinhalt vom Verstehenden realisiert und dadurch im Leben geprüft wird oder bewußt abgelehnt wird. Diese persönliche Entscheidung darf man aber nicht zusammenwerfen mit dem Verständnis des Textes, das man auf Grund solcher Willensentscheidungen auf dem betreffenden Gebiet gewinnt. Es bleibt ein Unterschied bestehen zwischen der persönlichen Entscheidung selber und dem, was man „das Entscheidungs-Verständnis“ nennen könnte [3]). Der Willensentschluß, der durch eine geheimnisvolle seelische

[1]) W. A. IV, S. 519, 1. [2]) R. Bultmann in Theol. Bl. 1928, Sp. 64.
[3]) Vgl. Bultmann ibidem.

Konzentration hervorgerufen wird, und der eine Folge des Verstehens und der geistigen Einwirkung eines Textes ist, — wie er denn auch später zu einem noch tieferen Verständnis des betreffenden Textes anleiten kann, — darf mit dem Verstehen nicht verwechselt werden.

Auch an dieser Stelle werden wir — ähnlich wie beim sympathischen und antipathischen Verstehen — dadurch, daß nicht bloß der gleiche Text, sondern auch die gleiche theoretische oder wörtliche Auffassung desselben im Leser eine persönliche Entscheidung sowohl für als auch wider hervorrufen kann, an das schon wiederholt Betonte erinnert, daß hinter allen diesen mehr umfassenden und seelisch tiefergehenden Arten des Verstehens eine gemeinsame Grundlage vorhanden sein muß, die man nicht aus dem Auge verlieren darf.

Zur Illustration der erwähnten verschiedenen Kategorien des Verstehens führen wir das bekannte Wort Jesu vom Kreuztragen und Nachfolgen seiner Jünger an. Die gemeinsame Grundlage jedes Verständnisses dieses Wortes ist das wörtliche oder historische Verständnis, das wir zuerst gewinnen müssen, indem wir das gebrauchte Bild vom Kreuztragen, die damaligen Bräuche, den Kontext, die Stellung des Wortes innerhalb der Verkündigung Jesu usw. untersuchen. Ein Jünger Jesu nun, der ihn als seinen Herrn anerkennt und deshalb das Wort sympathisch akzeptiert und in seinem Leben zu verwirklichen sucht, gewinnt ein mehr oder weniger reiches persönliches „Erfahrungsverständnis" und „Entscheidungsverständnis" des Wortes, während ein anderer, der die Forderung des Wortes als unberechtigt oder gar als schädlich oder kulturfeindlich ablehnt, ein „Verständnis" erhält, in dem ganz entgegengesetzte Gefühls- und Willensregungen auftauchen.

Wir haben eine Zeit hinter uns, in der man das wörtliche oder intellektuelle Verstehen einseitig betont hat. Man hatte den Blick verloren für das Irrationale in der menschlichen Persönlichkeit und wollte daher auch das menschliche Seelenleben von mechanischen Gesetzen aus verstehen. Als natürliche Reaktion hiergegen sucht man jetzt das Unzureichende eines solchen Verstehens nachzuweisen und bemüht sich vornehmlich um ein Verstehen, in dem die ganze Psyche mitwirkt. Dieses Bestreben hat gegenwärtig sein Schlagwort bekommen in der Forderung einer „pneumatischen Exegese", — ein häufiger, aber sehr unklarer Ausdruck, den Bultmann nicht ohne Grund „abscheulich" nennt[1]). Denn infolge seiner Unklarheit oder richtiger seiner weiten Bedeutung wirkt er oft irreleitend statt anleitend.

[1]) ibidem.

Übrigens ist dieser Ausdruck nicht neu, sondern ist früher in der hermeneutischen Literatur oft gebraucht worden. Sam. Lutz z. B. erhebt die Forderung einer pneumatischen Exegese[1]) und meint hiermit, daß ein vollständiges Verständnis erst erreicht wird, wenn das wörtliche Verständnis mit Nachwirkungen religiöser Erfahrungen in Verbindung tritt. Er will also unterstreichen, daß ein wirkliches Verstehen der biblischen Schriften den „pneumatischen Stand des Auslegers" voraussetzt[2]). In neuerer Zeit meint man mit pneumatischer Exegese oft auch nur dies[3]); verschiedentlich ist aber auch etwas anderes gemeint. Deshalb vermeiden wir besser den Ausdruck „pneumatische Exegese", der so verschiedene Vorstellungen umfassen kann, und prüfen die laut gewordenen Ansprüche auf eine derartige Exegese einzeln[4]).

[1]) Biblische Hermeneutik, 1849, S. 172–176.

[2]) Unter den älteren ist außer Lutz noch A. Immer: Hermeneutik des N.T., 1873, besonders S. 287 ff., zu nennen. – In ähnlicher Weise spricht J. T. Beck in „Zur theolog. Auslegung der Schrift", 1838, von einem „göttlich geistlichen Sinn" in den Worten der heiligen Schrift. – Auch Ad. Merx: Vom Auslegen des A.T., 1879, behauptet, daß religiöse Erfahrungen für das Verstehen notwendig sind, greift aber sonst das Problem nicht an; er untersucht z. B. nicht das Verhältnis zwischen dem nur historischen Verstehen und dem „Erfahrungsverstehen".

[3]) K. Girgensohn: Die Inspiration der heiligen Schrift², 1926, scheint unter einem pneumatischen Verständnis ein solches zu verstehen, in dem Zustimmung und Erfahrung mit dem historischen Sinn zusammentreffen. Indem er aber betont, daß pneumatische Exegese im wesentlichen auf das Schriftganze geht, bringt er ein neues Moment hinein, das wir besonders bei R. Jelke antreffen (hierüber später). – Joh. Behm: Pneumatische Exegese, 1926, geht kaum weiter als Girgensohn; beide betonen energisch das historische Verständnis als das grundlegende. — Innerhalb der neueren Literatur über pneumatische Exegese sind im übrigen zu nennen: E. Seeberg: Zum Problem der pneumatischen Exegese in der Festschrift für Sellin, 1927, S. 127—137; v. Dobschütz: Vom Auslegen des N.T.², 1927, S. 49—64; W. Macholz: Pneumatische Exegese in „Pastoralblätter", herausgeg. von E. Stange, 1927, S. 705—724; R. Bultmann: Das Problem einer theolog. Exegese in „Zwischen den Zeiten", 1925, S. 334—357; H. Frick: Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel, 1927; Fr. Traub: Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung in „Zeitschrift für Theol. und Kirche", 1927, S. 83—111.

[4]) Der Ausdruck „pneumatische Exegese" wird nie zufrieden stellen, weil er nur besagt, daß Gottes Geist als mitwirkend gedacht wird; dies kann aber stattfinden im „Erfahrungsverständnis", im „Entscheidungsverständnis", in der christlichen Spekulation, im Erlebnis usw. – Die Sache wird nicht klarer, wenn man mit Gogarten ein theologisches von einem „geistesgeschichtlichen Verständnis" unterscheidet, so daß das pneumatische unter die letzte Kategorie fällt, wodurch dann „das theologische Verständnis" als das tiefere („ein Sich-sagen-lassen") von dem pneumatischen geschieden wird (Gogarten: Theologische Tradition und theologische Arbeit, 1927, S. 19).

R. Jelke versteht unter „pneumatischer Exegese" eine theologische oder philosophisch-dogmatische Auslegung, die nicht bei der Erklärung dieses oder jenes einzelnen biblischen Textes stehen bleibt, sondern dessen Inhalt in eine Gesamtanschauung einzuordnen sucht: d. h. die einzelnen historischen Berichte sollen im Lichte ihrer Stellung zum gesamten Heilsplan Gottes gesehen und gewürdigt werden, und zwar vom Gesichtspunkte „des geschichtlichen Versöhnungswirkens des überweltlichen und übergeschichtlichen Gottes" aus[1]).

Natürlich muß ein Theologe, der eine Gesamtanschauung auf biblischer Grundlage aufbauen will, auf solche Überlegungen eingehen. Ist man persönlich davon überzeugt, daß die heilige Schrift Gottes Rede an die Menschen, Gottes Wort, ist, dann wird man die biblischen Schriften irgendwie als eine Schrifteinheit ansehen und muß versuchen, in diesen zeitlich weit auseinanderliegenden Schriften gemeinsame Grundgedanken aufzuweisen. Aber man treibt dann nicht nur Exegese sondern auch Systematik. Und wenn man schließlich nur mit dem Schriftganzen und nicht mehr mit der einzelnen Schrift operiert, dann ist man ganz und gar Systematiker geworden. Man hat nicht mehr den Grund unter den Füßen, den der Exeget nicht entbehren kann. Denn Exegese ist ihrem Wesen nach in erster Linie ein Bemühen um den einzelnen Satz, die einzelne Schrift oder die einzelne Verfasserpersönlichkeit. Der biblische Exeget will natürlich auch die einzelne Verfasserindividualität im Lichte verwandter Autoren sehen und daher jeden das Verstehen fördernden Vergleich vornehmen; wenn er aber den jeweiligen geschichtlichen Boden der einzelnen Schrift verläßt und sich ausschließlich an das „Schriftganze"[2]) hält, ist die Grenze zwischen der Exegese und der systematischen Theologie überschritten. Und will man dann noch fortwährend von „Problemen des Verstehens" reden, was keiner verwehren wird, — auch das Schriftganze kann zum Gegenstand des Verstehens gemacht werden, — so liegen diese jedenfalls außerhalb des exegetischen und damit auch des hermeneutischen Gebietes, es sei denn, daß die Hermeneutik in eine Methodenlehre der Systematik umgewandelt werden soll.

Eine ganz andersartige „pneumatische Exegese" wird dort gefordert,

---

[1]) R. Jelke: Historisch-kritische und theologisch-dogmatische Schriftauslegung in „Das Erbe Martin Luthers. Theolog. Abhandl. L. Ihmels dargebracht", 1928, S. 215–235.

[2]) Hiermit sei nicht behauptet, daß der Ausdruck „das Schriftganze" nicht eine geistige Realität deckt. Hierüber später im Abschnitt über die Analogie der Schrift (§ 9).

wo man die Begriffe Verständnis, Erlebnis und Entscheidung ganz oder teilweise identifiziert. So sagt Karl Barth in seiner Dogmatik folgendes: „Nur im besondersten, also genau nur in dieser Gewissenstat selbst, ist einer theologischer und damit wirklicher, ernst zu nehmender Exeget der heiligen Schrift, oder er ist es eben — sein Gewissen kann auch versagen, die Entscheidung kann von Fall zu Fall auch negativ ausfallen — nicht[1])." Hier ist nicht gesagt, daß ein wirkliches exegetisches Verständnis der biblischen Schriften nur möglich ist unter der Voraussetzung tiefer seelischer Nachwirkungen ernster Gewissenserlebnisse, sondern daß ein eigentliches Verständnis eines biblischen Wortes nur möglich ist, wenn man im gleichen Augenblicke persönlich das erlebt, was das Wort ausdrücken und im Leser hervorrufen will (eine Entscheidung). Auch Bultmann kommt in seinem schon zitierten Vortrag demselben Gedanken sehr nahe, wenn er sagt: „Verstehen ist also immer zugleich Entschluß, Entscheidung"[2]).

Wie weit diese Worte wirklich so, wie sie lauten, zu verstehen sind, ist nicht leicht zu entscheiden. Denn andere Aussagen derselben Verfasser geben zu Zweifeln Anlaß. Jedenfalls ist man hier nahe daran, das Verstehen mit dem Entscheidungserlebnisse gleichzusetzen, — zum Unheil beider allerdings. Es ist schon sehr bedenklich, daß man hier ohne weiteres den Worten „Verstehen" und „Exegese" willkürlich eine neue Bedeutung gibt. Aber die Verwechselung von Verständnis und Erlebnis hat noch verhängnisvollere Folgen. Gerade von dem Interesse aus, das sicher Karl Barth beseelt, nämlich die große Bedeutung des Erlebnisses in der Begegnung mit biblischen Worten, durch die Gott eine Entscheidung im Menschenherzen hervorrufen will, zu betonen — gerade von diesem Interesse aus ist das größte Gewicht auf die Unterscheidung von Verständnis und Erlebnis zu legen.

Wir nehmen ein konkretes Beispiel. In Ps. 51, 6 heißt es: „An dir allein habe ich gesündigt." Fast unverständlich erscheint da die Behauptung, daß man ein theologischer und wirklicher Exeget dieser Worte nur sei, wenn man im gleichen Augenblick den Inhalt dieser Stelle erlebe. In den Stunden solcher Erlebnisse ist man alles andere als Exeget. Vermessen wäre es geradezu zu sagen, daß Jesus, als er

[1]) Karl Barth: Dogmatik I, Prolegomena, 1927, S. 400.

[2]) Vgl. Bultmann: Der Begriff der Offenbarung im N.T., 1929, S. 44, wo der Begriff „Vorverständnis" eigentlich alles umfaßt, was sonst Verständnis genannt wird; als Inhalt des Begriffes „Verständnis" bleibt dann nur Entscheidung zurück.

am Kreuz die Worte aus Ps. 22 und 31 ausrief, diesen Worten als Exeget gegenüberstand. — Wir dürfen uns auch damit nicht beschwichtigen lassen, daß vielleicht nur um Worte gestritten wird; denn dieser neue Sprachgebrauch ist gefährlich, weil er leicht zu der Vorstellung verleiten kann, daß man den Inhalt biblischer Texte erlebt, wenn man sie in tiefer Ergriffenheit interpretiert. Man würde sich kaum einen besseren Weg denken können, um die Heiligkeit und den Ernst des Erlebnisses zu verpfuschen. Richtig ist, daß ein Leser oder Exeget, der Worte wie Ps. 51, 6 liest oder erklärt, ohne daß seine Seele durch Nachwirkungen eigener gleichartiger Erlebnisse zum Zittern kommt, diese Worte nicht so tief und umfassend verstehen wird, wie das möglich ist. Das ist aber etwas ganz anderes. Wir müssen immer unterscheiden zwischen den heiligen Augenblicken des Erlebnisses, der Entscheidung, und den Stunden, in denen wir unter der Zucht wissenschaftlicher Methode und gestützt auf Nachwirkungen eigener religiöser Erfahrungen darangehen, Texte, die die Erlebnisse großer religiöser Persönlichkeiten enthalten, zu analysieren und damit zu verstehen.

Aber selbst wenn man mit der obigen Auffassung in die Irre gegangen ist, so darf man doch nicht aus Ängstlichkeit hiervor auf die eine geraume Zeit vorherrschende Anschauung zurückfallen, derzufolge das Verstehen, auch wenn es um das Verstehen des persönlichen Lebens geht, ein ausschließlich oder jedenfalls ganz überwiegend intellektueller Begriff ist. Naturwissenschaftliche Methoden genügen nicht zum Verstehen weder unserer Mitmenschen noch der großen Persönlichkeiten der Vergangenheit. Das Verständnis einer menschlichen Persönlichkeit wird um so tiefer, je mehr alle Seelenkräfte des verstehenden Subjekts zum Verständnis mitgewirkt haben. Wir kommen daher nicht hinaus über die oben befürwortete Scheidung des allem Verstehen zugrunde liegenden intellektuellen oder historisch-psychologischen Verstehens von allen den Arten des Verstehens, die dadurch ermöglicht werden, daß andere Seiten der verstehenden Psyche durch das Objekt des Verstehens beeinflußt und zur Aktivität gereizt werden[1]).

[1]) Wenn P. Althaus: Grundriß der Dogmatik I, 1929, S. 34 von der historisch-kritischen und der theologischen Exegese sagt: „Sie dürfen nicht als zwei verschiedene Möglichkeiten der Schriftauslegung voneinander getrennt werden", so will er wahrscheinlich damit garnicht die Notwendigkeit der oben vorgenommenen Sonderung der beiden ablehnen. Auch wir haben ja bereits hervorgehoben, daß das Verständnis schließlich immer eine unlösbare Einheit ist. Eine begriffsmäßige Unterscheidung der verschiedenen Arten des Verstehens ist aber trotzdem notwendig,

Eine gemeinsame Eigenschaft haben alle diese umfassenderen Arten des Verstehens im Gegensatz zu dem rein historischen Verstehen. In ihnen wird nämlich der Text mehr oder weniger aus der Vergangenheit in die Gegenwart gerückt, indem er auf die verstehende Seele dieselben Wirkungen ausübt, die sein Urheber in den zeitgenössischen Lesern hervorrufen wollte. Und indem so der zeitliche Abstand verschwindet, tritt der Ewigkeitsgehalt des Textes in den Vordergrund. Wir sehen hier davon ab, daß es natürlich auch Texte ohne Ewigkeitsgehalt gibt. Ebenso sicher ist es aber, daß wir Texte besitzen, die trotz tausendjährigen Alters ständig die gleichen Einwirkungsmöglichkeiten bewahren. Diese werden aktualisiert in dem Augenblick, in dem der Interpret sich nicht auf die rein wissenschaftliche, historische Aufgabe beschränkt, die Intention des Verfassers im Augenblick der Niederschrift seiner Worte und in seiner ganzen geschichtlichen Situation zu bestimmen[1]).

Das rein historische Verstehen ist also von den anderen Arten des Verstehens zu scheiden; dann stellt sich aber die Frage ein, ob nicht eine Wechselwirkung zwischen den umfassenderen Arten des Verstehens und ihrer gemeinsamen Grundlage stattfindet. Diese Frage ist zu bejahen, denn erstens wird ein sympathisches Verstehen ganz natürlich zu einem tieferen, in alle Einzelheiten hineindringenden, historischen Erkennen anspornen. Sehr oft wird nur eine natürliche Sympathie dem Verstehenden die ausdauernde Energie verleihen, ohne welche es nicht möglich ist, den geistigen Gehalt einer hervorragenden Persönlichkeit völlig erkennen zu können. Ein solches Verständnis gewinnt der Interpret „nur bei den ihm verwandtesten Schriftstellern, nur bei den Lieblingen, in die er sich am meisten hineingelebt hat“[2]).

Ebenso wird derjenige Exeget, der mit den Erfahrungen eines Glaubenslebens vertraut ist, in der Begegnung mit einem religiösen Text ganz anders als ein nicht-religiöser befähigt sein, die Fragen an den Text zu stellen, die ihm erst den vollen Gehalt des Textes erschließen können. Ein nicht-religiöser Leser wird leicht Einzelheiten übersehen, über anderes zu leicht hinweggleiten, weil er nicht in die reichen Möglichkeiten eines Glaubenslebens eingeweiht ist. Ein religiöser Leser dagegen wird sich nicht zufrieden geben, ehe alle die Fragen beantwortet sind, die sich

besonders in einer wissenschaftlichen Hermeneutik, weil diese nur zur Erwerbung des grundlegenden historischen Verständnisses methodische Regeln geben kann.

[1]) Vgl. H. Frick: Wissensch. u. pneumat. Verständnis der Bibel, S. 13f. u. 18f.

[2]) Schleiermacher: Über den Begriff der Hermeneutik, Sämmtl. Werke III, 3, S. 355.

ihm aus seinen eigenen religiösen Erfahrungen heraus unwillkürlich aufdrängen, nicht nur im Hinblick auf Einzelheiten im Texte sondern auch auf die ganze geistige Einstellung seines Urhebers. Und je mehr Fragen der Text im Interpreten hervorruft, desto eingehender wird natürlich auch das historische Verstehen des Textes sich gestalten.

Wir sehen also, daß jedes umfassendere Verstehen im hier gebrauchten Sinne des Wortes befruchtend auf das grundlegende historische Verstehen zurückwirkt. Gleichfalls wird es auch den Verstehenden davon abhalten, das gewonnene historische Verständnis als ein endgültiges zu betrachten. Das Verständnis geistiger Erscheinungen darf nie als abgeschlossen angesehen werden, weil eine fortschreitende persönliche Entwicklung des Verstehenden es ihm ermöglicht, Neues zu entdecken, das seine Augen vorher nicht zu erblicken vermochten. Auch das grundlegende intellektuelle oder historische Verständnis einer beliebigen geschichtlichen Erscheinung wird niemals zum Abschluß kommen können. Es läßt sich feststellen, daß diese oder jene Begebenheit stattgefunden hat, aber ihre Bedeutung in der geschichtlichen Entwicklung ist niemals wissenschaftlich endgültig zu erkennen. — Kurz zusammengefaßt können wir sagen: Ein sympathisches, ein erfahrungsmäßiges oder ein Entscheidungs-Verständnis können die Exegese einerseits entschieden fördern und andererseits hindern, daß man beim Verstehen eines Textes oder einer Verfasserpersönlichkeit sein vorläufiges individuelles Verständnis als das endgültige betrachtet.

Auch wenn es beim historischen Verstehen einen Text mit verwandten Texten zu vergleichen oder eine geschichtliche Person im Lichte ihrer Zeit zu betrachten gilt, ist es förderlich, nicht innerhalb der Grenzen eines neutral intellektuellen Verstehens stehen zu bleiben. Natürlich ist es nicht unmöglich ausschließlich auf dieser letzteren Grundlage religiöse Erscheinungen miteinander zu vergleichen; man wird dann aber leichter die feinen Nüancen übersehen und daher Erscheinungen, die in Wirklichkeit grundverschiedener Art sind, nebeneinander stellen und sogar identifizieren. In einem späteren Zusammenhang, in der Erörterung der Frage nach dem Gebrauch der religionsgeschichtlicher Analogien zum Verständnis des N.T., kommen wir auf diesen Punkt zurück (§ 6).

Auf der anderen Seite darf aber auch nicht übersehen werden, daß die umfassenderen Arten des Verstehens neben ihrer fruchtbaren Einwirkung auf ihre gemeinsame Grundlage, das historische Verstehen, auch einen schädlichen Einfluß auf diese ausüben können. So kann ein Text leicht falsch verstanden werden, wenn eine im Verstehenden erweckte starke

Sympathie diesen — ihm selbst unbewußt — zum Umbiegen des Textsinnes treibt, so daß dieser zuletzt den eigenen Gedanken des Verstehenden ganz entspricht. Ebenso kann man, wenn ein Text Erinnerungen an eigene starke Erlebnisse wachruft, diese letzteren dem Textverstehen zu Grunde legen, ohne zu beachten, daß man damit die Textworte vergewaltigt. Und wie mit der Sympathie steht es in diesem Falle natürlich auch mit der Antipathie. Wir stehen eben hier bei dem Ursprung der in der Exegese so häufigen Erscheinung, daß Einlegen an die Stelle von Auslegen tritt.

Darum gilt es vor allem daran festzuhalten, daß die gemeinsame Grundlage alles Verstehens die für die Exegese bestimmende Grundlage immer bleiben muß. Zwar ist es wichtig, im Auge zu behalten, daß ein Text, der kraft seiner Eigenart sich nicht nur an den Intellekt sondern auch an die anderen Seelenvermögen wendet, nicht vollständig verstanden ist, ehe er auch von diesen angeeignet ist. Aber mindestens ebenso wichtig ist es zu beachten, daß das grundlegende historische Verständnis nicht geändert oder umgebogen werden darf dadurch, daß andere seelische Kräfte als die intellektuellen in den Prozeß des Verstehens hineingreifen. Die rein „buchstäbliche" Auffassung muß ihre Führerstellung behalten.

Es ist Luthers großes Verdienst, daß er auf einmal die Bedeutung des erfahrungsmäßigen Verstehens mit Nachdruck zu betonen wußte und doch gleichzeitig „den Buchstaben" in Ehren hielt. Zwei Tage vor seinem Tode schrieb er die bekannten Worte, die so nachdrücklich wie möglich die Notwendigkeit der persönlichen Erfahrung zum Verstehen hervorheben: „Virgilium in Buccolicis et Georgicis nemo potest intelligere, nisi fuerit quinque annis Pastor aut agricola. Ciceronem in Epistolis (sic praecipio), nisi 20 annis sit versatus in republica aliqua insigni. Scripturas sacras sciat se nemo gustasse satis, nisi centum annis cum Prophetis Ecclesias gubernarit[1]). In ergreifender Weise spricht Luther hier von seinem Ohnmachtsgefühle den Tiefen der heiligen Schrift gegenüber. Dieses Gefühl, das ihn unter seiner exegetischen Arbeit zu jeder Zeit beseelte, hat sicher mehr als alles andere dazu beigetragen, ihn zu dem großen Exegeten zu machen. Aber derselbe Luther unterstreicht ebenso eifrig die Bedeutung sprachlicher Studien und methodischer Exegese. „Aber lieber Freund, geyst hyn, geyst her, ich bin auch ym geyst gewesen, und habe auch geyst gesehen. . . Das weys ich aber wol, wie fast der geyst alles alleyne thut, were ich doch allen püffchen zu ferne gewest, wo mir nicht die

[1]) Luthers Briefwechsel, herausg. von Enders XVII, S. 60.

sprachen geholffen und mich der schrifft sicher und gewiß gemacht hetten“[1]). Und es war einer der großen Mystiker des Mittelalters, den man doch kaum im Verdacht einer Unterschätzung des religiösen Verstehens haben kann, der die mahnenden Worte aussprach: Si littera tollitur, scriptura quid est[2]).

„Littera“ ist und bleibt die Grundlage. Der Weg zum religiösen Verständnis eines biblischen Textes geht durch seinen Buchstaben, — nicht über ihn hinweg. Wenn man den Buchstaben geringschätzt, wenn man die intellektuelle Zucht nicht übt, unter die ein jeder, der die geschriebenen Worte verstehen will, sich beugen muß, kann man sich vielleicht zu einem sogenannten höheren Verständnis aufschwingen und sich auf eigene Erfahrungen berufen. Das hilft alles nichts, wenn man seinen Geist nicht in Zucht gehalten, sondern eigenen Sympathien und Gefühlen freien Lauf gegeben hat. Das Ergebnis wird dann, daß die eigenen Ideen und Erlebnisse zur Norm des Verstehens gemacht und in dem „Buchstaben“ hineingelegt werden, von dem man in seinem Geistdünkel mit überlegener Geringschätzung redet. Nur die stille Arbeit mit dem „Buchstaben“ wird die Exegese gesund erhalten, während sie ohne diese, — mag sie auch noch so großes Interesse für das Verständnis der Persönlichkeit des Exegeten haben — nur ein Zerrbild von Verstehen und Auslegen wird.

Die erste und vornehmste Aufgabe einer wissenschaftlichen Hermeneutik ist die Anleitung zu einem methodischen historischen oder „buchstäblichen“ Verständnis des vorliegenden Textes. Sie muß daher zwischen Erlebnis und Verständnis scharf unterscheiden, muß aber auch — und dies dürfte schwieriger sein — eine Scheidelinie zwischen Exegese und Systematik ziehen. Die Schwierigkeit hängt in diesem Falle damit zusammen, daß auch der Systematiker ein rechtes Schrift-„Verständnis“ bei der Grundlegung seines systematischen Baues erstrebt. Aber mag es auch oft mit Schwierigkeiten verbunden sein, auf geistigen Gebieten scharfe Grenzen zu ziehen, so müssen diese doch gefunden und innegehalten werden. Und man kann in diesem Zusammenhang — wie schon oben dargelegt ist — jedenfalls feststellen: Je mehr man sich von der Erklärung des einzelnen Satzes, der einzelnen Schriften und Verfasser entfernt und mit den „Hauptgedanken“ oder dem „Schriftganzen“ operiert, umso mehr geht man nach und nach zur Systematik über. Und je nachdem man sich nicht mehr um das eigentliche Verstehen der Worte bemüht, sondern

[1]) W. A. XV, S. 42, 17 ff.

[2]) Hugo von St. Viktor: Praenotatiunculae, c. 5 (Migne 175, Sp. 13).

die Einwirkung der Worte auf die Menschenseele aufzuhellen wünscht, m. a. W., wenn man untersuchen will, wie die Worte zu einer persönlichen Entscheidung treiben, oder wie sie von dem Leser oder dem Zuhörer als eine direkte Anrede von Gott an den Einzelnen aufgenommen werden, betritt man allmählich das Gebiet der Religionspsychologie.

Es ist freilich eine wichtige Aufgabe, die gegenseitigen Beziehungen von Erlebnis und Verständnis aufzuhellen, — nachzuweisen, wie ein vorläufiges Verständnis eines Textes zu inneren Erfahrungen führen kann, und wie diese wiederum vertiefend auf das Verständnis zurückwirken können, womit ermöglicht wird, daß das neue Verständnis neue Erfahrungen hervorrufen kann. Aber diese Aufgabe gehört nicht oder jedenfalls nur teilweise in die Hermeneutik. Sie hat in erster Linie darauf aufmerksam zu machen, daß die gemeinsame Grundlage alles Verstehens, das intellektuelle oder historische Verständnis, nicht in der gleichen instinktiven Weise erworben wird wie die anderen umfassenderen Arten des Verständnisses. Ihre Aufgabe ist es daher, die rechten Methoden zu finden und die Notwendigkeit strenger Selbstzucht zu betonen, gerade wenn man das grundlegende Verständnis erstrebt. Charakteristisch ist es daher auch, daß diejenigen Forscher, die in neuester Zeit das „Erfahrungs"- und „Entscheidungs"-Verständnis in den Vordergrund rücken, selber zugeben, daß ihr Bestreben „überwissenschaftlichen" Charakter trägt[1]). Man gibt also zu, daß eine wissenschaftliche Hermeneutik nur zum historischen Verständnis die Wege bereiten kann, wenn sie auch gleichzeitig hervorheben kann und soll, daß diese Aufgabe nur im ständigen Hinblick auf die umfassenderen Arten des Verstehens gelöst werden kann, und daß ethische und religiöse Texte erst vollständig verstanden sind, wenn ein alle Seelenvermögen in Anspruch nehmendes Verständnis aus dem historischen herausgewachsen ist und dieses völlig durchdrungen hat[2]).

[1]) Vgl. F. Gogarten: Theol. Tradition und theol. Arbeit, 1927, S. 5. „Es gibt keine Methode, über die man verfügen und die man anwenden könnte, um die Bibel als Wort Gottes zu verstehen." — Es ist daher irreführend, wenn F. Horn in „Zwischen den Zeiten", 1929, S. 239 schreibt: „Die wissenschaftliche Aufgabe auf dem Gebiete der Auslegung wird sein: Wie verhält sich dieses oder jenes Buch, diese oder jene Stelle zum Schriftganzen und zu Christo?" Das Schriftganze ist eine Größe, die auf wissenschaftlichem Wege nicht festgestellt und abgegrenzt werden kann, mag man auch als Christ anerkennen, daß dieser Begriff trotzdem seine Berechtigung hat. Vgl. oben und später im Abschnitt über die Analogie der Schrift (§ 9).

[2]) Nachträglich habe ich H. Windisch: „Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese" 1929, gelesen. Wie Windisch möchte auch ich

Die Frage, in welcher Weise die Subjektivität des Verstehenden beim Aneignen des Gegenstandes des Verstehens sich geltend macht, ist bisher ausschließlich von dem Gesichtspunkte aus untersucht worden, daß neben dem Intellekt andere Seelenfunktionen zur Mitwirkung gereizt werden und dadurch das Verständnis erweitern und vertiefen können. Es ist aber ebenso wohl möglich, nicht nur daß die persönliche Eigenart des Verstehenden eine solche Erweiterung und Vertiefung des historischen Verständnisses ganz ausschließt, sondern auch daß sie das grundlegende historische Verständnis einengen, — ja geradezu dem Verstehenden den Weg zur vollen Erfassung des Gegenstandes versperren kann. Wir denken also hiermit nicht nur daran, daß man ohne eigene persönliche Erfahrungen selbstverständlich auch nicht ein „Erfahrungs"-Verständnis erreichen kann, sondern daran, daß gewisse Eigenschaften des Verstehenden diesen geradezu am Gewinnen des grundlegenden historischen Verständnisses hindern können. Wir illustrieren das am besten an einem Beispiel aus der Naturwelt. Girgensohn[1]) weist z. B. darauf hin, wie verschieden der Anblick eines Waldes auf einen Beobachter einwirkt, je nachdem er den Wald als ästhetischer Beobachter, als Naturforscher oder als Forstmann betrachtet. Ebenso sieht ein Geologe in einer Berglandschaft vieles, worauf ein gewöhnlicher Beschauer überhaupt nicht aufmerksam wird. Und genau so steht es um das Verstehen eines menschlichen Individuums. Ein einzelner Forscher entdeckt unmöglich alle vorhandenen Seiten einer Person, sieht eben nur, was er infolge seiner ganzen seelischen Einstellung im betreffenden Augenblicke sehen kann.

Wenn wir so die verschiedenen Möglichkeiten bedenken, wie die Subjektivität des Verstehenden sich im Verstehen unwillkürlich geltend macht, wie auf der einen Seite reiche persönliche Voraussetzungen ein tieferes Verständnis ermöglichen, während auf der anderen Seite Er-

---

für die Reinheit und die Sauberkeit der historischen Exegese eintreten. Es wird aber zu leicht, zwischen historischer und theologischer Exegese zu scheiden, wenn man die letztere so versteht, wie W. es tut. Denn eine Exegese, welche ein Weiterführen und ein Umbiegen des historischen Sinnes erlaubt, ist überhaupt keine Exegese mehr, sondern Systematik. Wenn aber ein umfassenderes Verstehen den historischen Sinn unverändert und unverletzt in sich aufzunehmen sucht, dann erst stellt sich die eigentliche Schwierigkeit im Unterscheiden ein. Eben W.s eigene Exegese zur Bergpredigt beweist, wie groß diese Schwierigkeit ist. Denn oft fragt man sich hier, ob sein Verständnis wirklich ein ausschließlich historisches Verständnis sei, oder ob wir nicht vielmehr hier ein Verständnis vor uns haben, auf welches auch andere Seiten seiner Psyche schon eingewirkt haben.

[1]) Girgensohn: Die Inspiration der heiligen Schrift, 1926, S. 10f.

mangelung gewisser Voraussetzungen ein wesentliches Verständnis überhaupt nicht zuläßt, taucht die Frage auf, mit welchem Recht man so oft an den Interpreten die Forderung stellt, daß er *voraussetzungslos* ans Werk gehen soll.

10. Nach dem Gesagten könnte es sinnlos erscheinen, die Forderung der *Voraussetzungslosigkeit* zu stellen. Es gibt ja, wie gesagt, Gegenstände, die das historische Verstehen ihrem innersten Wesen nach nicht erfaßt, weil sie auch andere Seiten des Seelenlebens als die intellektuelle ansprechen. Man könnte deshalb der Ansicht sein, daß man statt Voraussetzungslosigkeit zu verlangen lieber sagen sollte: Je mehr „Voraussetzungen" für das Verstehen vorhanden sind, umso besser. Das Wort „Voraussetzung" wird aber hier in einer etwas anderen Bedeutung gebraucht, als wenn man von Voraussetzungslosigkeit redet. Es kann ja im letzten Falle nicht gemeint sein, daß die Seele des Verstehenden eine tabula rasa sein soll, — eine Forderung, die unmöglich zu erfüllen wäre, weil kein Mensch sich seiner Subjektivität ganz entledigen kann. „Das Verstehen ist kein Abbilden, sondern ein geistiges Formen" [1]). Mit der Forderung der Voraussetzungslosigkeit ist daher auch nur gemeint, daß der Verstehende in seiner Exegese nicht Gedankengänge an den Text heranbringen oder Analogien anwenden darf, die dem auszulegenden Texte fremdartig sind. Zu dieser negativen Forderung kommt aber noch eine positive, die auch zur „Voraussetzungslosigkeit" gehört, selbst wenn sie auf Grund des negativ erscheinenden Ausdruckes nicht so unmittelbar einleuchtet. Sie lautet: Der Verstehende muß damit den Anfang machen, sich willig und gehorsam unter den stillen Einfluß des Textganzen zu beugen. Er muß gewissermaßen dem Texte Zeit lassen, aus eigener innerer Kraft heraus auf ihn, den Leser, einzuwirken. Das kann nur durch einen Willensentschluß herbeigeführt werden, und dieser Willensentschluß kann als die notwendige „Voraussetzung" jeder wahren „Voraussetzungslosigkeit" bezeichnet werden. Diese Voraussetzung gilt für *alles* Verstehen. Wie der Naturwissenschaftler sich unter die Lehre der Erfahrungen und der Experimente gehorsam beugen muß, so muß auch der Interpret geistiger Erscheinungen die Selbstzucht üben, erst dem Textinhalte still zu lauschen. Er muß mit dem Texte „alleine" sein, wie Jowett es ausdrückt. „Der rechte Gebrauch der Exegese ist der, sich von der Exegese unabhängig zu machen und mit dem Ver-

[1]) E. Spranger: Lebensformen[6], S. 431.

fasser alleine zu werden“ [1]). Ein Exeget, der dieser Forderung nicht gerecht wird, kann vielleicht trotzdem alle möglichen technischen Regeln und Hülfsmittel zur Erreichung eines Textverständnisses geschickt anwenden, aber er ist und bleibt doch nur ein Handwerker, der mechanisch seine Arbeit verrichtet. Denn nur demjenigen, der still und ehrfurchtsvoll der Rede eines Textes lauscht, erschließen sich die Geheimnisse des Textes.

Auf der anderen Seite ist aber nicht zu umgehen, daß das Verstehen, auch wenn es voraussetzungslos angefangen wird, trotzdem in den Fällen, in denen der Textinhalt sich an die ganze Psyche wendet, entweder von Sympathie oder Antipathie, von eigenen persönlichen Erfahrungen oder auch von einer durch den Text hervorgerufenen persönlichen Entscheidung geprägt wird. „On peut demander une neutralité absolue à celui, qui commence l'étude d'une question mais non à celui, qui termine [2]).“ Dies kann folgendermaßen ausgedrückt werden: Man fängt an mit einem „pure passive“; auf der Tafel der Seele entsteht dann unter dem Einfluß des Textes eine Schrift, die methodisch bearbeitet zum grundlegenden historischen Verständnis führt; und schließlich werden, wenn der Text zu einem mehr umfassenden Verständnis reizt, die seelischen Kräfte insgesamt den Text umfassen und sich ihn aneignen. Man beginnt also damit, ein eigenes Selbst auszuschalten oder von ihm abzusehen, es eine Zeitlang über dem zu verstehenden Gegenstand zu vergessen, — um dann zum Schluß gerade mit seiner ganzen Seele den Text zu ergreifen, weil man von ihm ergriffen worden ist.

11. Wird die Hermeneutik auf die Anleitung zum intellektuellen, „buchstäblichen“ oder historisch-psychologischen Verstehen beschränkt, und wird Voraussetzungslosigkeit in der angegebenen Bedeutung gefordert, so ist damit ihr wissenschaftlicher Charakter gesichert. Damit ist aber die Behauptung (vgl. Stk. 2) nicht aufgehoben, daß im Verstehen menschlichen Geistesgehaltes niemals wissenschaftliche Exaktheit erreicht wird. Man hat aus diesem Grunde die Frage erörtert, ob die Exegese

[1]) B. Jowett: The interpretation of scripture and other essays, S. 40. Vgl. hiermit das schöne Wort von Planck: „Wie viel gehört doch zum Verstehn! Stehn, Stillstehn, Drinstehn, Drüberstehn“ (Kleines homiletisches Testament², 1921, S. 42). Auch Thurneysens Wort in „Zwischen den Zeiten“ VI, 1924, S. 9, ist zu nennen, daß man dem Texte nur zu Leibe kommt, „wenn das Schriftwort, statt daß wir es behandeln, anfinge, während wir es behandeln, gewaltig an uns zu handeln“.

[2]) Fr. Godet d'après sa correspondance par Ph. Godet, 1913, S. 510.

nicht eher eine Kunst als eine Wissenschaft sei. Und man hat die Hermeneutik eine Lehre über die Kunst der Erklärung und des Verstehens nennen wollen. An und für sich liegt darin, daß die Hermeneutik gleichzeitig Wissenschaft und Kunst sein kann, nichts Überraschendes. Ein hervorragender Philologe hat treffend gesagt, daß „Wissenschaft und Kunst Geschwister sind, beide Kinder der Phantasie und des ordnenden Verstandes". Jeder Fortschritt in der Wissenschaft geschieht bekanntlich in der Regel auf dem Wege der Hypothese (und zwar der gut unterbauten Hypothese); und diese setzt ebenso wie das Verständnis der menschlichen Persönlichkeit eine divinatorische Gabe im Verstehenden voraus. Nur stellt das Verstehen persönlichen Geisteslebens größere Forderungen an das intuitive Kombinationsvermögen als die exakte Wissenschaft. — Soll nun aber die Exegese auch als ein Kunstverfahren angesehen werden, ist es ebenso wichtig zu betonen, daß sie eine an Normen gebundene Kunst ist. Und es ist die Wissenschaft, die ihr die Normen gibt. Beide Gesichtspunkte sind festzuhalten: Die Exegese verlangt auf der einen Seite, daß man sich der wissenschaftlichen Methode unterordnet, und auf der anderen, daß man die wissenschaftlichen Gesetze niemals bloß mechanisch anwendet, denn das Verstehen menschlicher Persönlichkeiten ist nun einmal nie allein Sache der wissenschaftlichen Technik[1]).

[1]) Die Hermeneutik ist „die Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen" (Dilthey: Die Entstehung d. Herm., S. 190) oder „die Kunst des Verstehens" (Schleiermacher: Hermeneutik, S. 7; vgl. S. 16). Diese Auffassung findet man nicht nur bei philosophisch orientierten Schriftstellern, sondern auch bei Philologen wie Birt (Kritik und Hermeneutik, 1913, S. 6) und Gercke, der das oben zitierte Wort von der Kunst und der Wissenschaft als „Geschwistern" ausgesprochen hat (Einleitung usw., S. 29). — Schleiermacher warnt häufig vor mechanischer Anwendung der Regeln (z. B. Hermeneutik, S. 16). — Übrigens gilt ja von aller Wissenschaft, daß wie wichtig und unentbehrlich eine Methode auch sein mag, man diese doch auch nicht abergläubisch befolgen darf, wenn man „leerem Klügeln" entgehen will; vgl. Goethes Wort: „Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei, Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln". — Die menschliche Person ist ein Mikrokosmos; wie der Naturforscher trotz aller Fortschritte im Naturerkennen immer das Gefühl der Unausforschbarkeit des Universums behält, so bleibt das geistige Verstehen auch immer vor etwas Unausforschbarem in der menschlichen Seele stehen, das man durch Intuition und Divination nur ahnen kann. Die Beschäftigung mit hermeneutischen Problemen bewahrt vor allzu selbstsicheren Behauptungen, daß eine große Persönlichkeit so oder so gedacht habe oder sich in der oder jener Weise entwickelt habe. — Man hat zwei Arten von Biographien unterscheiden wollen, eine wissenschaftliche und eine künstlerische. „La biographie scientifique deviendra technique", kann aber nicht „die letzte Wahrheit über den Menschen" erfassen.

12. Mit dem Hervorheben, daß das Verstehen eines Menschen eine Kunst ist, und daß daher niemals wissenschaftliche Exaktheit auf diesem Gebiete erreicht wird, soll doch nicht gesagt sein, daß wissenschaftliche methodische Arbeit nicht bedeutende Erfolge erzielen kann. Freilich ist zuzugeben, daß eine und dieselbe Persönlichkeit von mehreren Beobachtern immer verschieden aufgefaßt werden wird — und je hervorragender die Persönlichkeit, desto größer sind in der Regel die Unterschiede in den Auffassungen. Angesichts dieser Unterschiede ist es aber tröstlich zu bedenken, „that the book itself remains as at the first unchanged amid the changing interpretations of it“ [1]). Die Unsterblichen, deren Worte eine Botschaft an alle Menschen der verschiedensten Zeiten bringen, treten jeder neuen Generation unverändert entgegen. — Aber trotz dieser Unterschiede in den Auffassungen, die kaum jemals zu vermeiden sind, haben wir doch genügend Zeugnisse dafür, daß eine methodische Arbeit mit der Exegese doch mit der Zeit auf den meisten Gebieten eine ständig wachsende Einigkeit erreicht. Daher ist es auch die Pflicht jeder neuen Generation, immer von neuem die exegetischen Prinzipien nachzudenken und den Versuch zu machen, die Methoden zum Verständnis der geistig Großen der Vergangenheit schärfer und feiner auszubilden. — Etwas unverständlich erscheint es daher, daß man in der letzten theologischen Generation sich verhältnismäßig wenig mit hermeneutischen Problemen beschäftigt hat. Erfreulicherweise ist aber hierin gegenwärtig eine Änderung eingetreten.

13. Wir haben im obigen hauptsächlich die allgemeinen Prinzipien des Verstehens erwogen und fragen nun zum Schluß, welche Aufgaben wir einer neutestamentlichen Hermeneutik zuweisen müssen. Die neutestamentlichen Schriftsteller, deren Schriften uns überliefert sind, schrieben in einer uns fremden Sprache und lebten in einer uns fernen Zeit. Wir müssen daher erstens die Schwierigkeiten betrachten, die die Sprache dem Verstehen in den Weg legt, und kommen auf das neutestamentliche Griechisch im ganzen und in seinen individuellen Ausformungen zu sprechen und schließen mit einer Besprechung der

Vgl. André Maurois: De la biographie considérée comme science in seiner Schrift „Aspects de la biographie“, 9. éd. 1928, S. 73—96. Diese Unterscheidung ist aber unfruchtbar. Denn nur im Verbinden beider Gesichtspunkte ist ein Erfolg zu erzielen, — und dann auch nur ein begrenzter. Wir können daher das Verstehen einer menschlichen Persönlichkeit gewissermaßen immer als ein persönliches Wagnis betrachten.

[1]) B. Jowett: The interpretation usw., S. 6.

für das N. T. charakteristischen Bildrede. Zweitens sind die Beziehungen der neutestamentlichen Verfasser und ihrer Schriften zu der Zeit, in der sie lebten, zu untersuchen. Diese Untersuchung wird uns vor viele psychologische Probleme stellen. Wir leiten sie ein mit einer Besprechung der Schwierigkeiten, die jedes literarische Textganze an und für sich unabhängig von seinem Verhältnis zum geschichtlichen Hintergrund dem Verstehen bereitet. — Das wären etwa die zwei Hauptabschnitte, die eine neutestamentliche Hermeneutik enthalten muß. Außerdem dürfte es naheliegen, noch auf die wichtigsten Prinzipien der Auslegung einzugehen, die man innerhalb der Kirche im Laufe der Zeit aufgestellt und befolgt hat, um zu sehen, wie weit sie mit den wissenschaftlichen Methoden unserer Zeit übereinstimmen. Zum Schluß wollen wir dann noch in aller Kürze eine Darstellung der Geschichte der Exegese versuchen.

14. Die Geschichte der Hermeneutik. Es ist vielleicht nicht immer ratsam, die Geschichte der Hermeneutik von der Geschichte der Exegese zu scheiden; es dürfte aber doch hier zu empfehlen sein. Am Schluß des Buches geben wir in einem Anhang eine kurze Übersicht über die Geschichte der Exegese, während wir an dieser Stelle einen Überblick über die Geschichte der exegetischen Theorien, also der Hermeneutik, zu gewinnen versuchen[1]).

Ein eigentliches hermeneutisches Denken beginnt erst mit Origenes, der in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν die Theorie aufstellt, daß in den Worten der Schrift mehrere Meinungen liegen: eine buchstäbliche, eine psychische oder moralische und eine pneumatische oder allegorische. Mit dieser Theorie war die Exegese auf eine Bahn geleitet, deren Spuren mit wenigen Ausnahmen von allen Exegeten bis zur Reformation verfolgt wurden. Wenn auch nicht selten eine verhältnismäßig gesunde exegetische Praxis und relativ gute Theorien festzustellen sind (die antiochenische Schule; Augustin: de doctrina christiana), und wenn auch gesundes und tiefes persönliches Christentum häufig den Einfluß von unglücklichen hermeneutischen Theorien ausglich, ist es doch auffallend, daß der Gedanke des mehrfachen Schriftsinnes so lange Zeit das hermeneutische Denken beherrscht hat. Bereits im 4. Jahrh. begegnen

[1]) Vgl. Heinrici: Art. Hermeneutik in Haucks Realenc. VII, und v. Dobschütz: Art. Interpretation in Enc. of religions and ethics VII. J. Wach: Das Verstehen I, 1926, II, 1929, gibt eine umfassende und sehr wertvolle Darstellung der Geschichte der Hermeneutik seit Schleiermacher.

gegnen wir dem Gedanken des vierfachen Schriftsinnes, der im Mittelalter in dem bekannten Gedächtnisvers ausgedrückt wurde:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quid speres anagogia[1].

Neben dieses hermeneutische Prinzip trat ein zweites, das schon recht früh — vor Origenes — eine bedeutende Rolle spielte, nämlich die kirchliche Tradition oder die kirchliche Glaubensregel als Norm des Schriftverständnisses. Auch diese Theorie wurde im Laufe der Zeit mehr und mehr berücksichtigt, nur daß die Glaubensregel allmählich in den Schatten der „Tradition" trat.

Doch blitzt mitunter — auch im Mittelalter — eine gesunde hermeneutische Einsicht auf. Daß man sich oft ernst und methodisch um die Erfassung der buchstäblichen oder historischen Meinung eines Textes bemühte, geht schon aus einem Gedächtnisvers hervor:

Quis, scopus, impellens, sedes, tempusque locusque,
et modus — haec septem scripturae attendito lector.

In diesem Vers sind mit bemerkenswerter Einsicht so gut wie alle die Verständnismittel angeführt, mit denen eine wissenschaftliche Hermeneutik sich beschäftigen muß. — Ferner ist zu beachten, daß mehrere von denen, die auf einen mehrfachen Schriftsinn hielten, gleichzeitig offen bekundeten, daß der buchstäbliche Schriftsinn der grundlegende ist. Der Mystiker Hugo von St. Victor schärft immer wieder ein, daß man nicht mit der Allegorie beginnen darf, sondern erst die buchstäbliche Meinung finden soll. „Neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia." Er kennt nämlich gut solche, die „sofort Philosophen sein wollen", aber deren „scientia" bezeichnet er als „formae asini similis". „Lege ergo scripturam, et disce primum diligenter quae corporaliter narrat[2])."

Aber es ist doch erst die Reformation, die die Exegese und damit auch die hermeneutischen Theorien in ganz neue Bahnen leitet. Darum sagt Dilthey mit Recht, daß man erst nach der Reformation von einer wissenschaftlichen Hermeneutik reden kann[3]). Besonders zwei Grundgedanken mußten eine Revolution in der bisherigen Auffassung hervor-

[1]) E. v. Dobschütz: „Vom vierfachen Schriftsinn" in Harnack-Ehrung, 1921, S. 1—13. Statt quid speres haben einige quo tendas.

[2]) Hugo von St. Victor: Didasc. VI, 3 (Migne, 176, Sp. 799) und Praenotatiunculae c. 5 (Migne, 175, Sp. 15).

[3]) Dilthey: Die Entstehung d. Herm., S. 194 f.

rufen, teils der Gedanke von dem buchstäblichen Sinn als dem einzigen, teils die Behauptung der Verständlichkeit der Schrift (ihrer perspicuitas). Die Überzeugung von der Klarheit der Schrift in sich führte nämlich nicht, wie dies ja möglich gewesen wäre, dazu, eine hermeneutische Beschäftigung für überflüssig zu halten, sondern wirkte im Gegenteil gerade anspornend [1]). Die Reformatoren bemühten sich, ihren Gegnern zu beweisen, daß ein Verständnis der Schrift möglich sei, wenn man bloß eine vernünftige Methode anwende. Matthias Flacius ward der Mann, der mit seiner „clavis scripturae sacrae", 1567, der Begründer der modernen Hermeneutik wurde.

Schon Flacius befürwortet in den Spuren Luthers die exegetische Praxis, die man gewöhnlich als Interpretation von der Analogie der Schrift aus bezeichnet; die dunkeln Stellen sind im Lichte der klaren auszulegen; die einzelnen Stellen sind vom „Schriftganzen" aus zu verstehen, das den Bericht der Offenbarung ein und desselben Gottes an die Menschheit ausmacht. Dieses Prinzip kommt zur Herrschaft in den recht zahlreichen Darstellungen der Hermeneutik in den folgenden zwei Jahrhunderten, ohne daß man damals die mit dieser Theorie verbundenen Gefahren sieht. Sie prägt Joh. Gerhards „Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione", 1610, gleicherweise wie des Pietisten Rambachs „Institutiones hermeneuticae sacrae", 1723.

Aber hin und wieder tauchen neue Gedanken auf. Der Gedanke, daß die Philosophie die Norm der Schriftauslegung sei, der besonders durch Kants Forderung, daß „eine moralische Auslegung" der buchstäblichen vorzuziehen sei [2]), bekannt geworden ist, wird schon in einer anonymen Schrift Mitte des 17. Jahrh. ausgesprochen, wenn auch unter einem etwas anderen Gesichtspunkte (philosophia scripturae interpres) [3]). Bedeutungsvoller ist aber die beginnende Beachtung der allgemeinen Probleme, die sich an den Akt des Verstehens knüpfen. Nicht nur in der Philosophie kommen diese zur Sprache [4]), sondern auch in der Theologie spüren wir in Baumgartens „Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik" (1769) ein erwachendes Interesse für die Probleme des Verstehens. Baumgartens Schrift zeugt überhaupt von sehr gründlicher und umfassender Gedankenarbeit.

---

[1]) Über den Einsatz Luthers vgl. K. Holl: Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst in Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte I, 1923, S. 544–582.

[2]) Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1795, S. 150.

[3]) Vgl. Wach: Das Verstehen I, S. 16 f.

[4]) Wach: ebenda.

Noch größeren Gewinn versprach die Forderung einer methodischen grammatisch-historischen Exegese, die sich mehr und mehr durchsetzte. Namentlich J. A. Ernesti übte auf diesem Gebiete mit seinem Werk „Institutio interpretis Novi Testamenti“ ([3]1775) einen bedeutenden Einfluß aus. Leider hatte dieses Werk gleichzeitig einen geringen Sinn für die psychologischen Probleme.

Der grammatisch-historische Gesichtspunkt tritt in der folgenden Zeit sehr stark hervor u. a. bei K. A. S. Keil („Lehrbuch der Hermeneutik des N.T.“, 1810)[1]) und in F. Lückes ausgezeichneter Arbeit: „Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik“, 1817, — einer Schrift, die in mancher Hinsicht vorwärts zeigt (Aufnahme orientalischer und griechischer Symbolik) und auch die allgemeinen Probleme des Verstehens scharf ins Auge faßt. Im Zusammenhang mit der neuen Geistesrichtung, der sprachlich-grammatisch-historischen, fängt man, wie zu erwarten ist, an, eine alttestamentliche und eine neutestamentliche Hermeneutik zu unterscheiden. Zwei große Sonderbehandlungen der alttestamentlichen Hermeneutik erscheinen (L. Bauer: „Hermeneutica sacra Veteris Testamenti“, 1797, und G. W. Meyer: „Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments“ I—II, 1799—1800). Diese Bestrebungen gehen neben neuen, wertvollen Darstellungen der Hermeneutik vonseiten der Philologie einher. Zu nennen ist besonders F. Ast: „Grundlinien der Grammatik, Historik und Kritik“, 1808[2]). Von diesem Forscher gilt, daß er gleichzeitig mit der Betonung der philologischen Treue bestimmt vor der Gefahr warnt, die Arbeit „handwerksmäßig und bloß technisch wie eine Profession“ zu betreiben.

Im Jahre 1838 gab F. Lücke Schleiermachers „Hermeneutik und Kritik“ heraus, — ein Werk, das noch heute in mancher Hinsicht unübertroffen dasteht. Mit seinem weitschauenden Geiste nahm Schleiermacher nicht bloß das Erbe der früheren theologischen Darstellungen der Hermeneutik auf, sondern verband hiermit ein ungewöhnlich großes Interesse für die allgemeinen psychologischen Probleme — eine natürliche Folge seiner eigenen philosophischen Anlage — und ferner ein feines philologisches Verständnis, das ja dem bekannten Übersetzer der platonischen Dialoge nahe liegen mußte.

In der Folgezeit gab es keinen, der alle diese Seiten zu umfassen vermochte. Die philosophische Linie wurde namentlich von Dilthey

[1]) C. F. Stäudlin: De interpretatione librorum Novi Testamenti historica non unice vera, 1807, will die historische Auslegung mit einer theologischen ergänzen.

[2]) Über Ast vgl. Wach: Das Verstehen I, S. 31—62.

fruchtbar fortgesetzt, teils in seiner Abhandlung „Die Entstehung der Hermeneutik", teils in seinen philosophischen Arbeiten. Die philologische Linie führte der hervorragende Philologe Aug. Boeckh weiter, der sich als Schüler Schleiermachers fühlte. Seine „Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften" ist ein Werk, das allzuwenig von neutestamentlichen Exegeten studiert worden ist.

Leider isolierten sich die meisten Theologen und gingen im großen und ganzen ihre eigenen Wege. Nur einzelne wie F. H. Germar („Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik", 1828; vorangegangen war „Die panharmonische Interpretation der heiligen Schrift", 1821) bewahrten die Verbindung mit der allgemeinen Hermeneutik. Die Mehrzahl der Forscher aber konzentrierte sich um den biblischen Stoff, mit größerer oder geringerer Berücksichtigung der Arbeiten der zeitgenössischen Philologen.

Dieses gewissermaßen getrennte Marschieren hinderte aber nicht das Erscheinen mehrerer gediegener Arbeiten auf hermeneutischem Gebiete. Innerhalb der dänischen Literatur ist zu nennen H. N. Clausen: „Det nye Testaments Hermeneutik", 1840 (deutsche Übersetzung 1841), eine Schrift, die sich besonders durch ihren Beitrag zur Geschichte der Exegese und der Hermeneutik verdient gemacht hat. Im übrigen ist anzuführen C. G. Wilke: „Die Hermeneutik des Neuen Test." I—II, 1843—44, — eine weitläufige Arbeit mit einer minutiösen Anleitung zur grammatischen und logischen Analyse, aber ohne Verständnis für die Gedanken Schleiermachers. Ein von diesem sehr verschiedenes Werk ist J. H. Sam. Lutz: „Biblische Hermeneutik", 1849; er behandelt nicht nur mit großer Gründlichkeit die philologischen Probleme, sondern müht sich auch mit dem Problem einer „pneumatischen Exegese" ab. Einiges Verständnis für die allgemeinen hermeneutischen Probleme zeigt A. Immer in seiner „Hermeneutik des Neuen Test.", 1873. — H. Olshausen: „Ein Wort über tiefern Schriftsinn", 1824, und J. T. Beck: „Zur theologischen Auslegung der Schrift" (Anhang zu seiner „Einleitung in das System der christlichen Lehre"), 1838, interessieren sich noch mehr als Lutz für die religiösen Voraussetzungen des Interpreten (pneumatische Exegese). Ohne besondere Bedeutung ist J. P. Langes „Grundriß der biblischen Hermeneutik", 1878. Und mit J. C. K. von Hofmanns „Biblische Hermeneutik", 1880, stockt die hermeneutische Produktion über ein Menschenalter hindurch. — Noch ist innerhalb der französischen protestantischen Literatur zu nennen J. E. Cellérier: Manuel d'Herméneutique, 1852, eine mit französischem Esprit klar und übersichtlich verfaßte Schrift, aber nicht allzu tiefgehend. Doch

sieht er schärfer als die meisten gleichzeitigen Forscher die Gefahren bei der Anwendung der Analogie der Schrift.

Seit 1880 ist innerhalb der protestantischen Literatur keine größere Darstellung der neutestamentlichen Hermeneutik erschienen. Dagegen hat neuerdings Ed. König eine „Hermeneutik des Alten Test.", 1916, erscheinen lassen. — In der katholischen Theologie hat es nicht an Darstellungen der Hermeneutik gefehlt. Aus neuester Zeit sind zu nennen F. Kortleitner: „Hermeneutica Biblica", 1923, G. Hoberg: „Katechismus der biblischen Hermeneutik", 1914, und der Art. Herméneutique von Mangenot in Vigoureux: Dictionnaire de la Bible III, S. 611–631.

Die allerneueste Zeit zeugt aber von wachsendem hermeneutischen Interesse auf protestantischem Boden. Freilich die von Lemme als Anhang zu seiner Encyklopädie gegebene Hermeneutik ist viel zu kurzgefaßt und auch recht nichtssagend („Theologische Encyklopädie nebst Hermeneutik", 1909, die letztere umfaßt nur S. 163–196). Dagegen sind die gehaltvollen und lehrreichen Arbeiten von E. v. Dobschütz hervorzuheben, teils der Art. „Interpretation" in Encycl. of religions and ethics VII, teils und namentlich seine Schrift „Vom Auslegen des N. T."², 1927. Schließlich ist rühmlich anzuführen J. Wach: „Das Verstehen" I, 1926, II, 1929, eine historische Darstellung der Gedanken bedeutender Hermeneutiker der Vergangenheit, die viele wertvolle Impulse gibt. Zu hoffen ist, daß das Interesse, das die moderne Philosophie dem Problem des Verstehens entgegenbringt, auch die Theologen anspornen wird, von neuem sich als Mitarbeiter auf dem Arbeitsfelde der Hermeneutik zu melden.

A. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Form des Textes ergeben (Sprache und Stil).

Obwohl Schleiermacher in seiner Hermeneutik zwischen einem grammatischen und einem psychologischen Verstehen unterscheidet, liegt ihm doch daran, „das Ineinander dieser beiden Momente (des grammatischen und psychologischen)" zu betonen. Die Sache ist ja die, „daß der Einzelne in seinem Denken durch die (gemeinsame) Sprache bedingt ist", oder wie er sich auch ausdrückt: „Das Denken ist ein inneres Sprechen [1])." Darum müssen, wenn man in der Hermeneutik die sprachlichen Schwierigkeiten behandelt, die psychologischen Gesichtspunkte ständig mit zur Geltung kommen. Die sprachlichen Schwierigkeiten dürfen nicht gesondert betrachtet werden, weil eine ständige Wechselwirkung zwischen dem Einfluß des Gedankens auf die Sprache und umgekehrt der Sprache auf den Gedanken stattfindet. Die Sprache und der Stil sind nicht nur Erzeugnisse der Geistestätigkeit eines Einzelnen, sondern sie sind zugleich geistige Mächte, die den Einzelnen beeinflussen und die Richtung seines Denkens mitbestimmen. Schleiermacher warnt deshalb davor, die grammatische (sprachliche) Auslegung als „die niedere" und die psychologische als „die höhere" zu bezeichnen. „Die grammatische ist die höhere, wenn man die Sprache insofern betrachtet, als sie das Denken aller Einzelnen bedingt, den einzelnen Menschen aber nur als den Ort für die Sprache und seine Rede nur als das, worin sich diese offenbart. Alsdann wird die psychologische völlig untergeordnet wie das Dasein des einzelnen Menschen überhaupt [2])." Daß die psychologische Auslegung von einem anderen Gesichtspunkte aus „die höhere" ist, ist einleuchtend und braucht kaum hervorgehoben zu werden. Die Macht des menschlichen Denkens über die Sprache ist und bleibt größer als

[1]) Schleiermacher: Hermeneutik, S. 12 und 13.
[2]) Schleiermacher: Hermeneutik, S. 13 f.

die Macht der Sprache über das Denken[1]). Doch muß der, der einen Text verstehen will, stets zugleich mit beiden Möglichkeiten rechnen, sowohl damit, daß die Sprache das Denken des Verfassers bestimmend beeinflußt hat, als damit, daß der Verfasser die Sprache seinem Denken gemäß gemodelt hat.

Diese Überlegungen sind ein zwingender Beweis dafür, wie notwendig für den Verstehenden die gründliche Kenntnis der Sprache eines Autors und ferner die Einsicht in die methodische Anwendung dieser Kenntnis sind.

§ 2. Das neutestamentliche Griechisch.

Ein alter Text in einer Sprache, in der uns nur verhältnismäßig wenige literarische Werke überliefert sind, wird naturgemäß dem Verstehen viel größere Schwierigkeiten bereiten als ein Text in einer Sprache, die uns durch zahlreiche literarische Erzeugnisse bekannt ist. Im ersten Falle wird die Folge in der Regel die sein, daß das Verständnis in vielen Punkten unsicher wird. Andererseits aber wird eine umfassende Literatur die Auslegung vor Schwierigkeiten stellen, die im ersten Falle nicht vorliegen. Da treten zahlreiche Rücksichten zutage, die bei der Deutung beachtet werden wollen: Worte haben in verschiedenen Dialekten verschiedene Bedeutung; die Anwendung in Poesie und Prosa und wiederum innerhalb der verschiedenen Formen von Poesie und Prosa können den Sinn von Worten oder Wortverbindungen abwandeln; hierzu kommen die rein individuellen sprachlichen Eigentümlichkeiten vieler Autoren. Ebenso muß man den Unterschied zwischen der Schrift- und der Umgangssprache im Auge haben. Der unter diesen Umständen wechselnde und fließende Sprachgebrauch wird im Einzelfalle oft das rechte Verstehen von Worten und Sätzen erschweren. Und kennt man außerdem noch die Entwicklung der betreffenden Sprache durch viele Jahrhunderte hindurch, so werden noch mehr eigentümliche Fragen sich erheben. Oft kann man z. B. unmöglich den genauen Punkt in der Entwicklung festlegen, an dem ein Wort oder eine Wortverbindung eine neue Bedeutung erhalten haben; in der Regel findet

[1]) Es. Tegnér führt (S. 139) in seiner geistvollen Schrift „Språkets makt över tanken“ (Ur vår Tids Forskning VI, 1880) als Beispiel hierfür die Tatsache an, daß die Juden Monotheisten gewesen sind, obwohl sowohl elohim als auch adonaj Pluralformen sind. — Wir werden in einem späteren Zusammenhang auf die Einwirkung der Sprache auf das Denken näher eingehen.

man eine Übergangszeit, in welcher der alte und der neue Gebrauch nebeneinander vorkommen.

Besonders die letztgenannte Schwierigkeit ist in hervorragendem Maße bei den neutestamentlichen Schriften vorhanden. In der Zeit ihrer Entstehung befand sich nämlich die griechische Sprache in einer bedeutungsvollen Übergangsepoche. Ebenso wird die Rücksicht auf die Beziehung zwischen der Schrift- und der Umgangssprache für das N.T. sich stark geltend machen.

Außer diesen beiden Schwierigkeiten bereitet uns die neutestamentliche Sprache noch eine dritte, die mindestens ebenso groß ist. Fast alle Schriften in unserm N.T. sind von Juden geschrieben. Selbst in den zwei Schriften, die nicht von einem jüdischen Autor stammen (Lukas-Evang. und Acta), ist ein semitischer Hintergrund gleichwohl deutlich zu spüren auf Grund einer starken Abhängigkeit von der alten griechischen Übersetzung des A.T. (Septuaginta). Bereits Luther hat das stark betont: „ohne die ebräische Sprache kann man die heil. Schrift nimmermehr recht verstehen. Denn das neue Testament, obs wol griechisch geschrieben ist, doch ist es voll von Ebraismis und ebräischer Art zu reden“ [1]). Wenn auch diese Seite schon längere Zeit in übertriebenem Maße betont worden ist, und diese Betonung auch nachweisliche Mißverständnisse gezeitigt hat, die erst in neuester Zeit eine umfassendere Kenntnis der damaligen Umgangssprache hat beseitigen können, wird es doch dabei bleiben, daß man ohne Kenntnis des Hebräischen und des Aramäischen nicht zum vollen Verständnis der neutestamentlichen Sprache durchdringen kann. Überall wird man mit der Möglichkeit semitischen Einflusses rechnen dürfen, besonders im Lexikalischen und Stilistischen, weniger im Grammatischen. Immer wieder wird man es im einzelnen Falle als eine kaum lösbare Schwierigkeit empfinden, entscheiden zu sollen, ob dieser fremde Einfluß zur Geltung gekommen und im bejahenden Falle bis zu welchem Grade dies geschehen ist.

Aus den hier entwickelten Umständen ergibt sich die folgende hermeneutische Hauptregel für das Verständnis der neutestamentlichen Sprache. Der Exeget muß überall im Auge haben:

erstens, daß die neutestamentliche Sprache viel mehr mit der griechischen Volkssprache als mit der Schriftsprache verwandt ist;

zweitens, daß sie eine wichtige Übergangsepoche in der Geschichte

[1]) Luthers Tischreden, W. A. I, S. 525.

der griechischen Sprache darstellt, die hervorgerufen ist durch ein starkes Ringen der Umgangssprache mit der Schriftsprache; drittens, daß überall die Möglichkeit semitischen Einflusses vorliegt, teils direkt, (indem eine semitische Grundlage oder ein spontanes Hervorbrechen der Muttersprache des Verfassers sich geltend gemacht hat), teils indirekt, durch die Septuaginta vermittelt.

Wollen wir recht verstehen, was in dieser Erkenntnis alles beschlossen liegt, und wie sich die gegebene Hauptregel im Einzelfalle auswirkt, so müssen wir uns zuerst die Stellung der neutestamentlichen Sprache innerhalb der Entwicklungsgeschichte der griechischen Sprache etwas näher klarmachen.

Die damalige griechische Sprache wird allgemein als ἡ κοινὴ διάλεκτος bezeichnet[1]). P. Kretschmer äußert sich in seiner Darstellung der Entwicklungsgeschichte der griechischen Sprache folgendermaßen: „Die Geschichte der griechischen Sprache zerfällt in zwei Perioden, deren Grenze in die Zeit Alexanders des Großen fällt, die Periode des Sonderlebens der griechischen Dialekte und die Periode der Gemeinsprache."[2]). Man kann den Zeitpunkt verschieden angeben, in welchem im großen und ganzen die griechischen Dialekte ausgestorben waren[3]), aber alle Forscher stimmen darin überein, daß ein allmähliches Aussterben der Dialekte in der Zeit n. Chr. stattfindet, und daß bereits seit der Zeit Alexanders des Großen die Entwicklung auf eine Gemeinsprache hin in vollem Gange ist. Diese Entwicklung hatte eigentlich schon früher damit eingesetzt, daß einzelne griechische Dialekte infolge der aus ihnen hervorgehenden Literatur mit der Zeit eine führende Stellung erlangt hatten[4]). Der neuen Gemeinsprache gibt man gewöhnlich den Namen ἡ κοινὴ διάλεκτος[5]).

[1]) Zum Folgenden vgl. meine Abhandlung: „Det ny Test.'s Sprog i Lyset af den nyere Forskning" in „Teol. Tidsskr." 4. Reihe, I, S. 1–34.

[2]) P. Kretschmer: „Die griechische Sprache" in Gercke und Norden's „Einleitung in die Altertumswissenschaft I²", 1912, S. 522 (vgl. I³, 1927, S. 98 ff.).

[3]) A. Thumb: Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901, S. 128 f., setzt den Wendepunkt in die ersten Jahrh. n. Chr.; Kretschmer („Die griechische Sprache", S. 541) ist in seinen Äußerungen vorsichtiger. Schweitzer: Grammatik der pergamenischen Inschriften, 1898, S. 26, ist der Meinung, daß die Dialekte teilweise noch in der späteren Kaiserzeit bestanden.

[4]) Hierüber vgl. besonders Wackernagel: „Die griechische Sprache" in Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VIII, S. 295–298.

[5]) Doch wird diese Bezeichnung nicht immer ganz eindeutig gebraucht. Es wird sich indessen sicher als praktisch bewähren, sie sowohl für die Schrift- als auch für die Umgangssprache in der hellenistischen Periode zu gebrauchen. Da-

Die Beziehungen der Koine zu der Sprache der unmittelbar vorangehenden Zeit sind nicht ganz geklärt. Wir können nicht bestimmt sagen, ob Attisch oder Jonisch überwiegend die Koine-Sprache geprägt haben, ebensowenig, in welchem Umfange andere Dialekte ihre Spuren in der Koine hinterlassen haben[1]). Daß das Attische ein sehr wesentlicher Bestandteil, ja wohl das Grundelement der Koine-Sprache ist, dürfte das Wahrscheinlichste sein. Doch bedeutungsvoller als die Klärung dieser Frage ist es, die Eigenart derjenigen Entwicklung, durch welche die Koine erst entsteht, aufzuklären. Und in diesem Punkte dürfte es kaum zweifelhaft sein, daß die Gemeinsprache sich vermöge einer ständig gesteigerten Aufnahme von Elementen der Umgangssprache in die Schriftsprache allmählich umbildet, so daß der Unterschied zwischen der Umgangs- und der Schriftsprache ständig geringer wird. Schon innerhalb des Attischen ist, wie überhaupt in allen Sprachen, ein Unterschied zwischen der Schrift- und der Umgangssprache vorhanden gewesen; nur wissen wir freilich vom Vulgär-Attischen verhältnismäßig wenig[2]). Die neue Gemeinsprache, die Koine, entsteht nun dadurch, daß die Schriftsprache in weit höherem Grade und in weit durchgreifenderem Maße, als es sonst gewöhnlich stattfindet, gegenüber der Umgangssprache zurückweicht. Diesem Tatbestande wird man nicht gerecht, wenn man mit Robertson sagt, die vulgäre Koine wüchse aus dem vulgären Attisch heraus gleich wie die Schrift-Koine aus dem Schrift-Attischen[3]). Man wird eher mit Thumb behaupten können, daß die Schrift-Koine geradezu aus der Umgangs-Koine hervorgehe, und daß wir deshalb diese Umgangssprache als den Mutterboden der Schriftkoine bezeichnen können[4]). Selbstverständlich bestehen große

gegen wird es kaum angehen, sie auch auf die spätere Entwicklung, ja sogar auf die allerneueste Zeit zu erstrecken (so Schweitzer: Grammatik etc. S. 19 f.). Andererseits darf man die Bezeichnung auch nicht so einengen, daß sie nur die Schriftsprache im Gegensatz zur Umgangssprache umfaßt, da diese Scheidung schwer durchzuführen ist. Und schwerlich ist es ratsam, mit Jannaris (An historical Greek Grammar, 1897, S. 8) innerhalb dieser Periode neben der Koine-Sprache von einem besonderen orientalischen („Levantine") Griechisch, repräsentiert durch die Sept., das N.T. und eine Anzahl Papyri und Inschriften, zu reden; auch hier würden in der Praxis die Grenzen sich ja kaum ziehen lassen.

[1]) Vgl. besonders A. T. Robertson: A Grammar of the Greek New Test.[3], 1919, S. 62 f., und Thumb: Die griechische Sprache, S. 53–101 und 202–253.

[2]) Vgl. Robertson: A Grammar etc., S. 56, und Thumb: Die griechische Sprache, S. 206 f., wie auch die dort angeführte Literatur.

[3]) Robertson: A Grammar etc., S. 56–57.

[4]) Thumb: Die griechische Sprache, S. 8.

Unterschiede zwischen den einzelnen Autoren; sie geben nicht gleich stark der Umgangssprache Raum. So umfaßt die Koine eine Reihe höchst verschiedener Mischformen, von Polybius und Diodorus, Josephus und Philo an bis zu den einfachen, unbeholfenen Leuten, von denen ein großer Teil der Papyrus-Briefe stammt.

Innerhalb dieser Entwicklung beanspruchen die neutestamentlichen Schriften einen wichtigen Platz. Von ihnen können wir geradezu sagen, daß sie „die zum ersten Mal in die Literatur erhobene Volkssprache des Hellenismus" darstellen[1]). In ihnen sind gegenüber der Umgangs- und Volkssprache viel größere Zugeständnisse gemacht, als das sonst irgendwo innerhalb der Koine-Literatur geschieht. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die neutestamentlichen Autoren ein „vulgäres" Griechisch geschrieben hätten. Eine solche Behauptung würde den Tatbestand mißdeuten. Eher darf man sagen, daß die neutestamentliche Sprache die Umgangssprache des gebildeten, nicht die des gemeinen Mannes darstellt[2]). Wir dürfen auch nicht übersehen, daß die einzelnen neutestamentlichen Verfasser verschieden, die einen mehr, die anderen weniger, durch die Umgangssprache beeinflußt sind. Aber gerade hierdurch geben uns die neutestamentlichen Schriften einen interessanten Einblick in den Kampf zwischen der Umgangs- und der Schriftsprache, der in den Jahrhunderten vor und nach Christus besonders lebendig war.

Von diesem Gesichtspunkte aus haben die Philologen in den letzten Jahrzehnten ein steigendes Interesse für das neutestamentliche Griechisch an den Tag gelegt. Früher ein geringgeschätztes und übersehenes Element in der Entwicklung ist es jetzt als ein sehr bedeutungsvolles Glied in der sprachgeschichtlichen Entwicklung zu Ehren gekommen. Besonders stark betont man die Bedeutung der neutestamentlichen Sprache für die nachfolgende Sprachentwicklung. Diese ergab sich aus dem allmählichen Siege des Christentums über die griechisch redende Welt in Verbindung mit der autoritativen Stellung, welche die Christen den neutestamentlichen Schriften gegeben haben, und dem hieraus folgenden, überwältigenden praktischen Gebrauch dieser Schriften innerhalb der christlichen Gemeinden. Die Bibel hat ja bekanntlich überall, wo sie ihren Einzug gehalten hat, auf Grund ihrer starken Verbreitung und ihrer reichen Benutzung große Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte

[1]) Thumb: Die griechische Sprache, S. 185

[2]) Stählin in W. von Christ: Geschichte der griechischen Literatur[6], 1924, II, 2, S. 1132.

der einzelnen Sprachen gehabt. Vielleicht geht Thumb zu weit, wenn er sagt, daß die neutestamentliche Sprache „innerhalb der alten Welt und ihrer Literatur fast eine ebenso große Revolution bedeutete, wie der Inhalt an neuen Ideen, die in jener Sprache verkündet wurden“[1]). Jedenfalls aber geben diese Worte die Meinung vieler gegenwärtiger Forscher wieder.

Verstummen muß also jede Rede von dem neutestamentlichen Griechisch als einer ganz besonderen Abart des Griechischen, einem „biblischen Griechisch“, einer „Sprache des heiligen Geistes“, wie Richard Rothe es nannte. Treffend sagt Moulton, daß die moderne Erkenntnis der nahen Beziehung der neutestamentlichen Sprache zur täglichen Umgangssprache uns zeigt, – was wir von vornherein hätten annehmen müssen, – daß „der heilige Geist diejenige Sprache redete, in welcher die möglichst größte Anzahl Menschen ihn verstehen konnte“[2]).

Die Koine, von der das neutestamentliche Griechisch also als eine Abzweigung betrachtet werden muß, war die Sprache, welche die ganze damalige Welt beherrschte. Mit Stolz konnte der Rhetor Aristides sagen: „Durch euch redet die ganze Welt dieselbe Sprache“[3]). Aber diese so fruchtbare und in kultureller Hinsicht so bedeutungsvolle Entwicklung, durch welche die Volks- und die Schriftsprache sich mehr und mehr einander näherten und dadurch das Eindringen der literarischen Werke in die breiten Massen des Volkes ermöglichten, wurde schon im ersten Jahrhundert n. Chr. durch eine entgegengesetzte Bewegung gekreuzt und gehemmt. Diese Bewegung, die sich durch ein stärkeres Zurückgehen auf die alte Schriftsprache unter Ausmerzung der von der Umgangssprache aus eingedrungenen Bestandteile auszeichnete, bezeichnet man gewöhnlich als Attizismus. Das Wort ἀττικίζειν gebrauchten die Führer der Bewegung freilich erst im zweiten Jahrh. n. Chr. zur Bezeichnung des ihnen vorschwebenden Ideals[4]). Der Rhetor Aristides beschreibt dieses Ziel folgendermaßen: er wolle nur diejenigen Worte gebrauchen, die sich in „den Büchern“ finden[5]). Man will m. a. W. der natürlichen Entwicklung trotzen und eine Buchsprache schaffen. Sogar

[1]) Thumb: Die griechische Sprache, S. 185.

[2]) J. H. Moulton: The Christian Religion in the study and the street, 1919, S. 126.

[3]) δι' ὑμῶν ὁμόφωνος μὲν πᾶσα γέγονεν ἡ οἰκουμένη. Zitiert nach Thumb: Die griechische Sprache, S. 249.

[4]) W. Schmid: Der Attizismus in seinen Hauptvertretern I, 1887, S. 194.

[5]) μήτε ὀνόματι μήτε ῥήματι χρῆσθαι ἄλλοις πλὴν τοῖς ἐκ τῶν βιβλίων. Vgl. Jannaris: An hist. Greek Gramm., S. 7, A. 2.

die seit langem ausgestorbenen Dualformen und der Optativ werden wieder in den Schulen eingeübt, wie es ein interessanter Fund aus einer Schulstube bezeugt (wahrscheinlich aus dem dritten Jahrh.)[1]). Durch diese Bestrebungen entstand eine Kluft zwischen der Umgangs- und der Schriftsprache, die im Laufe der Zeit noch mehr vertieft wurde, und unter der die griechische Nation noch heute leidet. Kretschmer charakterisiert diesen Zustand geradezu als Diglossie[2]). Unter solchen Umständen ist es fast unmöglich, literarische Werke zum Volkseigentum zu machen. Die Schriftsprache — und damit die Literatur — wird in einen gewissen vornehmen Nimbus gehüllt, — wird aber von sehr wenigen verstanden.

Die Sprache der neutestamentlichen Schriften steht im größtmöglichen Gegensatz zum Attizismus. Wir wollen übrigens die idealen Beweggründe dieser Bewegung trotz ihrer verhängnisvollen Konsequenzen nicht verkennen. Man wollte eben die Glanzzeit von Hellas wieder erwecken. Aber die Bewegung war trotz alledem eine lebensfeindliche. Die neutestamentlichen Schriftsteller dagegen erstreben eine möglichst große Annäherung an das wirkliche Leben; sie verwenden daher in ihren Schriften die tägliche Umgangssprache. Spätere christliche Verfasser ließen sich dagegen oft vom Attizismus beeinflussen[3]). Die Motive hierfür mögen die besten gewesen sein. Moulton bemerkt treffend, daß Clem. Alex. etliche Jahrhunderte später eine attizistische Sprache schrieb aus denselben Motiven heraus, die früher einen Paulus zum Gebrauch der Umgangssprache getrieben hatten[4]). Clem. Alex. konnte bei den Gebildeten seiner Zeit, die er gewinnen wollte, sich eben auf keine andere Weise Gehör verschaffen. Aber trotzdem können wir die neutestamentlichen Verfasser kaum stark genug wegen ihrer Wahl der Koine rühmen. Die Sprache „der Gebildeten" erfährt ständig Umbildungen und Abwandlungen; die Literatursprache einer Generation wird schon die nächste Generation fremdartig anmuten, weil der ästhetische Geschmack sich geändert hat. Eine Volks-

[1]) Veröffentlicht in Lietzmann: Kleine Texte für theolog. und philolog. Vorlesungen und Übungen No. 65 („Aus der antiken Schule" von Ziebarth², 1913, S. 10).

[2]) Kretschmer: Die griechische Sprache, S. 549 f. (I³, S. 100).

[3]) Man beachte hier den großen Unterschied zwischen der Sprache der apostolischen Väter, die der Volkssprache nahe steht, und auf d. a. S. der Sprache der Apologeten und späteren Kirchenväter.

[4]) Moulton: A Grammar of New Test. Greek II, 1, 1919, S. 2; vgl. Norden: Die antike Kunstprosa II³, 1918, S. 513 f.

sprache aber, — von Männern gebraucht, die sie zum Gewand für erhabene und tiefe Gedanken machen, — wird sich immer und überall am fähigsten erweisen, sich den Menschen aller Zeiten vernehmlich zu machen[1]).

Wir müssen jetzt versuchen, die hermeneutischen Gesetze zu formen, die sich aus der oben gegebenen Beschreibung der Stellung der neutestamentlichen Sprache innerhalb der Entwicklungsgeschichte der griechischen Sprache ergeben.

Wir formulieren erstens bezüglich der grammatischen Seite der Sprache folgende Regel: Man darf in der Exegese nicht wie früher die für die griechische Schriftsprache geltenden grammatischen Regeln, sondern muß den grammatischen Bau der Volkssprache zu Grunde legen.

Die neutestamentliche Sprache darf nicht nur nicht mit dem attischen Griechisch zusammengestellt, sondern darf auch nicht an die Seite von Polybius und Diodorus, ja nicht einmal von Josephus und Philo gerückt werden, obwohl diese letzteren Juden waren, wie fast alle neu-

---

[1]) Nur ganz wenige Forscher haben früher die Verwandtschaft des neutestamentlichen Griechisch mit der Volkssprache geahnt. Die Genialität Schleiermachers verleugnete sich auch hier nicht. In seiner „Hermeneutik und Kritik", S. 55–59, sagt er, daß die neutestamentlichen Schriftsteller in der Volkssprache schreiben, und klagt darüber, daß die Grammatiker das nicht genügend beachten. „Dieses ist ein Mangel der Grammatik, der hermeneutisch wichtig ist." — Viel später (1863) hat Lightfoot prophetisch ausgesprochen, daß wenn wir Privatbriefe aus der Zeit Christi hätten, diese das rechte Verstehen der neutestamentlichen Sprache sicher sehr fördern würden (vgl. Moulton in „Essays on some biblical questions of the day by members of the university of Cambridge", 1909, S. 465, A., und Robertson: A Grammar etc., S. 18). Und der Vater von James Moulton, W. Moulton, hat in seiner vorzüglichen Bearbeitung der Winerschen Grammatik (A Grammar of New Test. Greek by G. B. Winer translated with large additions by W. F. Moulton[3], 1882) häufig darauf aufmerksam gemacht, wie nicht wenige Eigentümlichkeiten des neutestamentlichen Griechisch auf das Neugriechische vorwärts zeigen. Er hat so die Entwicklung eingeleitet, infolge welcher die neutestamentliche Sprache allmählich in der Sprachgeschichte dort angebracht wurde, wo sie nach den neueren Untersuchungen ihren Platz hat. Auch ein französischer Forscher hat den rechten Zusammenhang geahnt, vgl. das Zitat von Berger de Xivrey (1856) bei F. Abel: Grammaire du Grec biblique, 1927, S. XXV, A. 2. — Aber im großen und ganzen ist diese Erkenntnis erst durch die Forschung der letzten drei Jahrzehnte gewonnen und umfassend begründet worden. Neben J. H. Moulton ist es besonders A. Deißmann, der mit seinen Schriften: „Bibelstudien", 1895, „Neue Bibelstudien", 1897, und „Licht vom Osten"[4], 1923, sich große Verdienste um die Forschung erworben hat.

testamentlichen Schriftsteller; nein, sie ist in erster Linie von der Volkssprache aus zu verstehen. Aus diesem Grunde sind die Exegeten der Gegenwart verpflichtet, auch die vielen neueren grammatischen Bearbeitungen der damaligen Volkssprache zu befragen[1]).

Das in grammatischer Hinsicht Eigentümliche der Volkssprache im Gegensatz zur früheren Sprache besteht in der Erweichung der strengen grammatischen Regeln. Die Zahl der Formen, Kasus, Verbalzeiten wird nach und nach eingeschränkt; im großen und ganzen findet auf den meisten Gebieten eine Vereinfachung statt. Eine derartige Entwicklung kann einerseits als eine Erleichterung und Befreiung, aber andererseits auch als eine Verschlechterung, als eine Degeneration der Sprache empfunden werden, die das Verstehen erschwert. Denn je feiner nuanciert die Ausdrucksmittel einer Sprache sind, desto schärfer können die Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, und desto leichter gestaltet sich das Verstehen. Umgekehrt, je lockerer die grammatischen Regeln sind, umso zahlreicher werden die verschiedenen Verständnismöglichkeiten eines und desselben Satzes[2]).

Die erwähnte Erweichung der grammatischen Regeln zeigt sich u. a. in folgenden Punkten: Der Artikelgebrauch ist verändert; die Final- und Konsekutivpartikeln greifen ineinander über; οὐ und μή werden weniger scharf geschieden; der Gebrauch der Präpositionen ist weniger stringent; der Optativ fällt fort; der Dual verschwindet; die Medial- und Passivformen werden nicht mehr scharf gegeneinander abgegrenzt u. a. Wir wollen diese Entwicklung mit einigen Beispielen beleuchten.

Im Gebrauch des Artikels gehen die neutestamentlichen Autoren wohl kaum so frei vor wie die sonstigen Briefschreiber aus dem Volke; im wesentlichen richten sie sich nach den alten Regeln, die also in der neutestamentlichen Exegese genau zu beachten sind. Aber andererseits hat doch in einigen Punkten eine Erweichung stattgefunden. Es ist z. B. nicht mehr möglich, mit den älteren Exegeten die Behauptung aufrecht zu erhalten, daß Paulus beim artikellosen νόμος nicht an das

---

[1]) Mayser: Grammatik der griechischen Papyri I, 1906, II, 1926; Schweizer: Grammatik der pergamenischen Inschriften, 1898; Meisterhans: Grammatik der attischen Inschriften[3], 1900.

[2]) Selbstverständlich sind auch im klassischen Griechisch — wie in jeder Sprache — Konstruktionen vorhanden, die mehrdeutig sind und daher die Erklärung erschweren. Man braucht bloß an das Genitivverhältnis zu denken, worüber O. Schmitz eine umfassende Monographie mit besonderem Hinblick auf Paulus geschrieben hat („Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauches", 1924).

Gesetz Mose denken kann[1]). Ferner darf man die Beziehung eines präpositionalen Attributs auf ein vorangehendes Substantiv, selbst wenn der Artikel hinter diesem nicht wiederholt ist, nicht als sprachlich falsch beurteilen. Wir haben es hier gerade mit einem Fall zu tun, in welchem das Aufgeben der alten Straffheit einer Regel mitunter Zweideutigkeiten herbeiführen kann. So wird man z.B. an manchen Stellen oft nicht bestimmt entscheiden können, auf welches Wort im Satze ein präpositionales Glied zu beziehen ist[2]).

Vom Lesen in älteren Kommentaren werden die meisten die vielen erkünstelten Versuche, im ἵνα immer eine Absicht ausgedrückt zu finden, erinnern; man stempelte jeden Versuch eines natürlicheren Verstehens als „sprachlich falsch“[3]). Heute ist dagegen allgemein erkannt, daß ἵνα sehr oft nur eine Umschreibung eines Infinitivs ist, und daß ἵνα sogar auch konsekutive Bedeutung haben kann. Im großen und ganzen werden die konsekutiven und finalen Partikeln nicht mehr scharf auseinander gehalten. Selbst ὥστε kann finale Bedeutung haben (Matth. 27,1; Luk. 4,29; 9,52; vgl. Blaß-Debrunner § 391,3). Wo man früher einen Satz mit ἵνα schrieb, wird jetzt oft der Infinitiv gebraucht, und umgekehrt, wo man früher gewöhnlich einen Infinitiv gebrauchte, wird dieser jetzt mit ἵνα umschrieben. Besonders die letzte Entwicklung tritt stark hervor und hat allmählich dazu geführt, daß der Infinitiv im Neugriechischen fast ganz verschwunden ist, indem er mit einer Umschreibung mit νά (gekürzt aus ἵνα) ersetzt wird. Im N.T. zeigt besonders das Joh.-Evang. eine ausgeprägte Tendenz, den Infinitiv mit einem ἵνα-Satze zu ersetzen. Konsekutive Bedeutung ist deutlich vorhanden z. B. 1. Joh. 1,9; Joh. 9,2; und an mehreren anderen Stellen. Erkünstelte Tiefsinnigkeit ist es, wenn man die eine oder die andere verborgene „göttliche Absicht“ in einem solchen ἵνα zu finden meint, — wo sonst nichts

---

[1]) Eine ausgezeichnete Untersuchung dieser ganzen Frage finden wir in Schmiedels Ausgabe der Winerschen Grammatik, S. 173–175. Besonders Gal. 6,13 ist überzeugend; ebenso der ständige Wechsel zwischen νόμος und ὁ νόμος in Röm. 2,23–27, wo Nüancen in der Bedeutung nicht aufgedeckt werden können. Andererseits kommen Stellen vor, an denen es keineswegs ohne Bedeutung ist, daß der Artikel fehlt, z.B. Röm. 6,14.

[2]) Wir verweisen z. B. auf die zweifelhafte Beziehung von ἐν τῷ αἵματι Röm. 3,25, von ἐν τῇ σαρκί Röm. 8,3 und von ἐν ῥήματι Eph. 5,26. Vgl. über diese Frage besonders Robertson: A Grammar etc., S. 782–784, und Radermacher: Neutestamentliche Grammatik², 1925, S. 117.

[3]) Abbott: Johannine Grammar, 1906, S. 114f. versucht noch diese Behauptung aufrecht zu erhalten trotz Stellen wie Joh. 4,34; 6,29; 9,2 u. a.

im Zusammenhang auf eine derartige Absicht hindeutet. Alles in allem ist der Tatbestand im ἵνα-Gebrauch der, daß wir hier ein neues Beispiel dafür haben, wie die Erweichung einer grammatischen Regel die Aufgabe des Exegeten erschwert. Eine einfache grammatische Regel entscheidet nicht die Frage, ob eine Absicht vorliegt oder nicht. Der Kontext erhält in solchen Fällen die letzte entscheidende Stimme[1]).

Wir kommen zum dritten Beispiel der erwähnten grammatischen Erweichung, nämlich zu der Art und Weise, wie οὐ und μή in der Koine gebraucht werden. Die alte Unterscheidung zwischen diesen beiden Verneinungspartikeln ist freilich keineswegs ganz verschwunden; sogar im Neugriechischen ist sie noch teilweise vorhanden. Aber bereits in der Koine spüren wir doch deutlich den geänderten Gebrauch. Es dürfte kaum richtig sein, mit Blaß die Regeln für den Gebrauch im N.T. so zusammenzufassen: „οὐ negiert den Indikativ, μή die übrigen Modi einschließlich Infinitiv und Partizipium" (Blaß-Debrunner, § 426). Es wäre ja eine leichte Sache, wenn man eine solche Hauptregel durchführen könnte. Man hat aber in einer Reihe von Fällen kaum das Recht, von dem ursprünglichen Unterschied zwischen οὐ und μή, der ja so ausgedrückt werden kann, daß οὐ ein Faktum, μή eine Vorstellung negiert, völlig abzusehen. Es ist allerdings richtig, daß in den Konditionalsätzen οὐ mehr und mehr μή verdrängt, und daß daher εἰ οὐ und εἰ μή oft ganz eindeutig gebraucht werden (z. B. Matth. 26, 24). Es ist auch nicht zu bestreiten, daß umgekehrt μή das οὐ beim Partizipium vertreibt, weshalb die Nüancen zwischen den beiden Partikeln in einer Partizipialkonstruktion nicht immer dem Verfasser bewußt gewesen sind. Viele erkünstelte Bemerkungen hierüber könnten die früheren Exegeten sich gespart haben. Aber trotzdem muß man zur Vorsicht mahnen; oft sind μή oder οὐ vor einem Partizipium vom Autor sicher aus einem instinktiven Gefühl für den früheren Unterschied gewählt. Besonders bezeichnend hierfür ist die bekannte Stelle 1. Pet. 1, 8, in der im selben Atemzug οὐκ ἰδόντες, aber μὴ ὁρῶντες steht, sicher im Gefühl dessen, daß im ersten Falle die Verneinung einer Tatsache aus-

[1]) Vgl. Blaß-Debrunner (§ 388; 391, 5; Moulton: Gram. of the N.T. Greek I³, Prolegomena, S. 206 f.; Robertson: A Grammar etc., S. 997 ff. — Sanday and Headlam zitieren zu Röm. 5, 20 ein Wort von Chrysostomus, das ausdrücklich das ἵνα an dieser Stelle konsekutiv erklärt: τὸ δὲ ἵνα ἐνταῦθα οὐκ αἰτιολογίας πάλιν ἀλλ' ἐκβάσεώς ἐστιν. Kühner-Gerth: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache³ II, 2, S. 379 f. findet bereits in älterer Zeit eine konsekutive Bedeutung des ἵνα.

gedrückt ist, während im zweiten eine Vorstellung, die zum Glauben der Leser gehört, geschildert werden soll[1]).

Beim Gebrauch der Präpositionen liegt die Sache ähnlich wie in den bereits angeführten Beispielen. Viele der feineren Bedeutungsunterschiede verschwinden, und zwar oft zu unserm Bedauern. Die Präpositionen, die in älterer Zeit drei Kasus hatten, haben jetzt größtenteils nur zwei (μετά, περί, ὑπό)[2]). Dagegen ist die Zahl der Präpositionen noch nicht so stark wie im Neugriechischen eingeschränkt; nur ἀμφί fehlt und ἀνά ist stark zurückgedrängt. Präpositionen treten jetzt öfter da auf, wo man früher Kasus gebrauchte. Die Exegeten werden sich also davor hüten müssen, in der Anwendung der Präpositionen tiefsinnige Gedanken versteckt zu finden. Was hat man z. B. nicht alles in das bekannte ἐν ἐμοί Gal. 1,16 hineinlegen wollen? Man erklärte die Stelle in der Weise, daß es sich nur um eine Offenbarung im Innern des Paulus handle, also nicht um ein äußeres Ereignis, weshalb gleich ein Widerspruch zur Darstellung der Acta festgestellt wurde. Schon 1. Kor. 14,11 müßte vor dieser Erklärung gewarnt haben; dort steht nämlich ἐν ἐμοί völlig parallel mit dem Dativ τῷ λαλοῦντι, und es ist einfach zu übersetzen: Der Redende ist mir ein Fremdling (es kann doch nicht heißen: ist in meinem Innern ein Fremdling[3]). Ein anderes Beispiel für die Ersetzung des Kasus durch eine Präposition ist, daß der partitive Genitiv oft durch ἐξ ausgedrückt wird. Bald steht τινὲς τῶν γραμματέων, bald τινὲς ἐξ αὐτῶν (Matth. 12,38; Luk. 11,15). Mitunter kann τινες in solchen Verbindungen sowohl als Subjekt wie auch als Objekt fortfallen: εἶπον οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Joh. 16,17; ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε, Matth. 23,34[4]). — Weiter haben wir zahlreiche Belege dafür, daß eine Präposition in das Gebiet einer anderen eindringt. Namentlich ist dies bei ἐν und εἰς der Fall. Doch kommt es selten vor, daß ἐν statt εἰς gebraucht wird (deutlich doch Luk. 9,46). Dagegen steht εἰς häufig für ἐν, wie ja auch die Sprachentwicklung mit dem vollen Sieg des εἰς endet. In der neutestamentlichen Zeit wird

[1]) Vgl. Blaß-Debrunner, § 426; Moulton: Prolegomena, S. 169ff., 231–232; und Robertson: A Grammar etc., S. 1138 und 1166–1172. Neben 1. Pet. 1,8 können wir 1. Kor. 7,29–31 anführen. An anderen Stellen wird es kaum mit Bestimmtheit gesagt werden können, ob die besondere Bedeutung von μή vorliegt, z. B. 2. Kor. 4,18; 6,10.

[2]) Moulton: Prolegomena, S. 98–107 und 60f.; Robertson: A Grammar etc., S. 556ff. und Blaß-Debrunner, § 203.

[3]) Andere Beispiele vgl. Blaß-Debrunner, § 220, 1 (Röm. 1,19; 2. Kor. 4,3).

[4]) Hierüber vgl. u. a. Robertson: A Grammar etc., S. 515.

ἐν noch reichlich verwendet. Aber sehr oft steht εἰς, wo wir ἐν erwartet hätten. Wenn Luk. 11,7 steht: meine Kinder sind mit mir εἰς τὴν κοίτην, hätte nach früherem Gebrauch natürlich ἐν stehen müssen[1]). Wir müssen auch hier manche Künsteleien der früheren Exegeten verwerfen. Wenn Joh. 1,18 von Christus gesagt wird: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, so haben bisher viele Exegeten in den Spuren Westcotts über dieses εἰς Vermutungen angestellt, als sollte es „eine Verbindung von Ruhe und Bewegung, von beständigem Verhältnis und ständiger Verwirklichung eines solchen" bezeichnen; aber solche schönen Worte sind im Lichte der in der Volkssprache geläufigen Verwechselung von ἐν und εἰς übel angebracht[2]). Auch mit eben solchen scharfsinnigen Unterscheidungen zwischen πιστεύειν εἰς, πιστεύειν ἐπί, πιστεύειν ἐν oder πιστεύειν mit dem Dativ muß man zurückhaltend sein. — Daß der Gebrauch von ἐν statt eines instrumentalen Dativs nicht, wie man früher anzunehmen geneigt war, ein Semitismus ist, gehört auch zu den gesicherten Ergebnissen der neueren Forschung[3]).

Auch περί und ὑπέρ werden nicht wie früher auseinander gehalten; ebenso greifen ὑπέρ und ἀντί auf einander über. Radermacher sagt kategorisch: „An die Stelle von ἀντί ist ὑπέρ mit dem Genitiv getreten"[4]). Dies ist vielleicht zu viel gesagt, aber sicher ist, daß die beiden Präpositionen oft ohne Unterschied gebraucht werden. Es darf uns deshalb nicht überraschen, wenn wir im N.T. bald ὑπέρ, bald περί in genau denselben Verbindungen vorfinden, und ebenso ἀντί und ὑπέρ gemischt gebraucht werden. An Stellen wie Matth. 26,28 und Hebr. 5,3 würden wir ὑπέρ statt περί erwartet haben (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον und καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν...). Matth. 20,28 haben wir λύτρον ἀντὶ πολλῶν und 1. Tim. 2,6 ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων in völlig eindeutigem Gebrauch. Die Exegeten können also nicht mehr bestreiten, daß in ὑπέρ auch stellvertretende Bedeutung liegen kann. Diese Frage ist ja bekanntlich an vielen Stellen brennend; aber die Grammatik entscheidet sie also nicht; wieder werden wir auf den Textzusammenhang als den entscheidenden Faktor verwiesen, und damit ist die Aufgabe des Exegeten schwieriger geworden.

[1]) Viele andere Beispiele bei Blaß-Debrunner, § 205, 206.

[2]) Vgl. u. a. Moulton: Prolegomena, S. 62–63 und 234 f. Es ist auffallend, daß die neutestamentlichen Briefe und die Apok. die Verwechselung von ἐν und εἰς fast ganz vermeiden. Vgl. Blaß-Debrunner, § 205; auch Radermacher: Neutest. Gramm., S. 140. [3]) Moulton: Prolegomena, S. 12 und 61.

[4]) Radermacher: Neutest. Gramm., S. 139; Blaß-Debrunner, § 229; Moulton: Prolegomena, S. 105; Deißmann: Licht vom Osten[4], S. 132, A. 5 und S. 285.

Daß der Optativ in der Volkssprache im Verschwinden begriffen ist, ist wie das früher Angeführte auch ein Beispiel der allmählichen grammatischen Vereinfachung der Sprache; doch wird dieser Wegfall des Optativs nur in wenigen Fällen dem Exegeten Schwierigkeiten bereiten. Vermissen wird man aber, daß die Sprache nicht mehr zwischen einem erfüllbaren und einem nicht erfüllbaren Wunsche unterscheidet, (vgl. z. B. Röm. 9,3). Dagegen ist es ein größerer Verlust, daß der Dual außer Gebrauch kommt, indem hiermit nicht bloß die Dualformen bei Substantiven und Verbaldeklinationen wegfallen, sondern auch der Unterschied zwischen dem Komparativ und dem Superlativ verschwindet (in der Regel ist es der Superlativ, der wegfällt oder jedenfalls nur in elativer Bedeutung vorkommt), und schließlich noch die Dualbedeutung bei mehreren Pronomina wie ἕτερος, ἑκάτερος, πότερος geschwächt wird oder ganz wegfällt. Wie sehr ἕτερος und ἄλλος promiscue gebraucht werden, sehen wir deutlich in der Verbindung τὴν ἄλλην (σιαγόνα) Matth. 5,39; Luk. 6,29. πότερος wird ganz von τίς verdrängt; es kommt fast nur in der Verbindung πότερον—ἤ vor (Joh. 7,17). Aber da dieser Übergang zum vollständigen Wegfall der Dualbedeutung in der neutestamentlichen Zeit noch nicht ganz beendet ist, können für den Exegeten nicht geringe Schwierigkeiten entstehen. Er kann darüber unsicher werden, an welchen Stellen er die Dualbedeutung betonen darf und an welchen nicht. Diese Frage gewinnt namentlich bezüglich πρότερος—πρῶτος an einigen Stellen des N.T. Bedeutung. Es ist der Superlativ πρῶτος, der πρότερος verdrängt, — also in diesem Falle nicht wie sonst der Komparativ, der sich behauptet. Der Superlativ πρῶτος wird gebraucht, wo entschieden nur von zweien die Rede ist, Joh. 1,15. 30 (πρῶτός μου). So viel kann also jedenfalls gesagt werden, daß man nicht ohne weiteres aus τὸν πρῶτον Acta 1,1 schließen darf, daß Lukas mit Plänen für eine dritte Schrift umgegangen ist. Aber schwerer zu entscheiden ist die Frage, ob die Dualbedeutung von πρότερος ganz verschwunden ist, wie Blaß zu meinen scheint, oder ob sie auch noch in jener Zeit häufig vorkommt. Die Entscheidung dieser Frage wird die Erklärung einer Stelle wie Gal. 4,13 beeinflussen. Soll τὸ πρότερον hier mit „das erste Mal" (von zweien) oder mit „früher", „vorhin" übersetzt werden? Die Übersetzung „das erste Mal" ist doch wohl die wahrscheinlichste[1]).

---

[1]) Vgl. besonders Moulton: Prolegomena, S. 77—80; Blaß-Debrunner, § 62 bis 64; Robertson: A Grammar etc., S. 251 f. und über ἕτερος—ἄλλος S. 748 f.

Auch im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen Medium und Passiv ist die Fähigkeit des Nüancierens in der Koine geschwächt. Ebenso werden Aktiv und Medium in gewissen Fällen weniger scharf unterschieden. Ob man mit Blaß es so ausdrücken will, daß die Medialform im Begriff ist zu unterliegen (die Entwickelung endet ja im Neugriechischen mit nur einer Form für Passiv und Medium), oder ob man mit Radermacher sagen will, daß höchstens von einem geringen Rückschritt und von einiger Verwirrung im Gebrauch die Rede sein kann, — so viel ist jedenfalls sicher, daß man die frühere feine Nüancierung nicht durchführt[1]). Dies gilt auch für das N.T. und erschwert damit die Exegese an vielen Stellen. Kann man z. B. zwischen αἰτεῖν und αἰτεῖσθαι Jak. 4, 2. 3 unterscheiden? Blaß will behaupten, daß αἰτεῖσθαι ein Bitten ist in solchen Fällen, in denen man im Sinne hat, etwas als Entgelt zu geben, besonders in Geschäftsverhältnissen, daß αἰτεῖν dagegen ein Bitten des Kindes an die Eltern und der Menschen an Gott bezeichnet. An der betreffenden Stelle, Jak. 4, 2—3, kann diese Unterscheidung jedenfalls nicht durchgeführt werden. Blaß hilft sich allerdings mit der Behauptung, der Sprachgebrauch des Jakobus sei an dieser Stelle „willkürlich" (Blaß-Debrunner, § 316, 2). Und wenn Markus in der Erzählung von Herodias (6, 22—25) mit αἰτεῖν und αἰτεῖσθαι abwechselt, erklärt Blaß dies folgendermaßen: Herodias stehe nach dem Versprechen des Herodes in einem gewissen Geschäftsverhältnis zu diesem. Markus, der sonst nicht das Lob bekommt, eine gewählte Sprache zu schreiben, erhält in diesem Falle die anerkennende Bemerkung „ganz fein". Ob Blaß hier doch nicht zu scharfsinnig ist? Man muß lieber zugeben, daß an diesen Stellen in Wirklichkeit kein Unterschied zwischen dem Aktiv und dem Medium besteht. Ebenso muß auch ἀπεκδυσάμενος Kol. 2, 15 aktive Bedeutung haben. Andererseits darf der Exeget auch nicht ohne weiteres einen eventuell vorhandenen Unterschied negieren. Sehr oft werden nämlich die früheren Nüancen immer noch den Verfassern bewußt gewesen sein. In vielen Fällen werden wir eine endgültige Entscheidung nicht treffen können. Hat ἐπιτελεῖσθε Gal. 3, 3 aktive oder mediale Bedeutung? Und ist die häufig aufgestellte Behauptung richtig, daß ἐνεργεῖσθαι nirgends im N.T. passive Bedeutung hat? Wir wissen, wie umstritten diese Frage ist auf Grund von Gal. 5, 6. Mayor tritt in seiner Erklärung zu Jak. 5, 16 für die

[1]) Radermacher: Neutest. Gramm. S. 78ff.; Blaß-Debrunner, § 307—317; Moulton: Prolegomena, S. 152—163; Robertson: A Grammar etc. S. 803—820.

passive Bedeutung ein[1]). Röm. 10,3 besteht kaum ein Zweifel darüber, daß ὑπετάγησαν mediale Bedeutung hat: „sie ordneten sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unter". Kann nun dasselbe bei ὑποταγήσεται an der umstrittenen Stelle 1. Kor. 15,28 geltend gemacht werden? Und um noch ein Beispiel zu nennen: Bedeutet ἠγέρθη immer „wurde auferweckt"? Sollten wir nicht eher übersetzen: „stand von den Toten auf"? Moulton urteilt wohl richtig, wenn er sagt, die Grammatik könne in solchen Fällen nicht die endgültige Entscheidung treffen[2]).

Noch mehr Beispiele für die Erweichung der grammatischen Regeln können angeführt werden: Die Kongruenzregeln werden nicht mehr streng innegehalten; eine Apposition kann in einem anderen Kasus stehen als dem des Beziehungswortes. Radermacher mahnt aus diesem Grunde zur Vorsicht, wenn man in der Apok. von Solözismen redet[3]). — ἑαυτούς wird von allen drei Personen gebraucht.

Neben der Lockerung der grammatischen Regeln müssen auch noch einige andere Eigentümlichkeiten der Koine-Sprache erwähnt werden: Die personalen Pronomina werden reichlicher gebraucht; die adjektivischen possessiven Pronomina sind im Begriff auszuscheiden (werden durch die personalen Pronomina und durch ἴδιος ersetzt); Komposita und Doppelkomposita mit Präpositionen werden dem nicht zusammengesetzten Verbum vorgezogen[4]); die Partizipialkonstruktionen werden eingeschränkt, und die einfache Koordination der Sätze (Parataxe) breitet sich aus. Wie oft hat man nicht früher die johanneische Vorliebe für die Parataxe als Semitismus bezeichnet! Diese Art und Weise der Satzverbindung ist indessen nur die in der Umgangssprache und damit auch in der Schriftsprache des einfachen Mannes gewöhnliche.

Es ist bereits hervorgehoben, daß die einzelnen neutestamentlichen Autoren nicht in demselben Grade der Grammatik der Volkssprache folgen und deren Wortschatz verwenden. Daß individuelle Eigentümlichkeiten in der Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller vorhanden sind, ist schon längst erkannt. In einem späteren Zusammenhang werden wir diese Frage ausführlich behandeln. An dieser Stelle machen wir nur darauf aufmerksam, daß in neuerer Zeit auch diejenigen indivi-

[1]) Vgl. J. B. Mayors sorgfältige Untersuchung in seinem Werk „The epistle of St. James", 1892, S. 164ff.

[2]) Moulton: Prolegomena, S. 163.

[3]) Radermacher: Neutest. Gramm., S. 107.

[4]) Radermacher: Neutest. Gramm., S. 31.

duellen Unterschiede Beachtung gefunden haben, die sich in der verschiedenen Haltung der einzelnen neutestamentlichen Verfasser gegenüber der Schrift- und der Volkssprache kundgeben. Der zweite Petrusbrief zeigt uns „innerhalb des Kanons die nächste Analogie zum Attizismus"; der Stil dieses Briefes ist „vom täglichen Leben weit entfernt" [1]). Die Sprache des Hebräerbriefes entspricht nach Moultons Befund der höheren Umgangssprache und kann am nächsten mit derjenigen Sprache verglichen werden, die ein hoch gebildeter Prediger auf der Kanzel benutzen würde [2]). Bereits Norden hat in seinem großen Werk „Die antike Kunstprosa" [3]) besonders auf gewisse Eigentümlichkeiten der Sprache des Lukas, die sich gegenseitig widersprechen, aufmerksam gemacht — viele Reminiszenzen aus der Schriftsprache neben einem Reichtum von sogenannten „Septuaginta-Gräzismen". Während dieser Tatbestand Norden veranlaßt hat, die Einheit der Lukas-Schriften zu bestreiten, ist Moulton durch Konstatierung einer grammatisch sehr nahen Verwandtschaft zwischen allen Teilen der Lukas-Schriften zu der Überzeugung ihrer Einheit gekommen. Ebenso Harnack. Die Stilunterschiede müssen deshalb darin begründet sein, daß Lukas da, wo der Stoff es nahegelegt hat, „bewußt oder halb unbewußt" im „Bibelstil", d. h. im Septuagintastil schreibt, ohne daß dieses Verfahren jemals den Charakter der Effekthascherei erhält [4]). Über die Sprache des Paulus bemerkt Moulton treffend: „Die Briefe sind in der Sprache des täglichen Lebens geschrieben aus dem einfachen Grunde, weil sie gesprochen, nicht geschrieben sind, und sie zeugen in jeder Linie von einer unreflektierten Ausdrucksweise, die naturgemäß bei dem vorkommen muß, der nie davon geträumt hat, daß seine ungelehrten Worte die gesamte Literatur seiner Zeit überleben würden" [5]). Die Briefe des Jakobus, des Judas und der erste Petrusbrief sind in der Volkssprache verfaßt, der letztere mit starker Beeinflussung vonseiten der Septuaginta. Das Joh.-Evang. und die Johanneischen Briefe zeigen ein verhältnismäßig reines Griechisch; ihre Sprache zeugt von

[1]) Moultons Abhandlung in „Essays on some biblical questions", S. 484, und seine „Grammar of New Test. Greek." II, 1, S. 6.

[2]) Moulton in „Essays etc", S. 483.

[3]) Norden: Die antike Kunstprosa II³, 1918, S. 482–492.

[4]) Moulton in „Essays etc.", S. 479f. und A Grammar etc. II, 1, S. 7. Radermacher: Neutest. Gramm., S. 24f. charakterisiert die Lukanische Sprache als „Volkssprache mit einem geringen Firnis". H. J. Cadbury würdigt in seinem „The making of Luke-Acts", 1927, S. 221–225 die Variation im Lukanischen Stil im Lichte von entsprechenden Erscheinungen bei griechischen Historikern.

[5]) Moulton in „Essays etc.", S. 482.

einem Schriftsteller, der nicht über einen besonders großen Wortschatz verfügt, also nicht in der griechischen Literatur bewandert ist, der aber doch die Sprache so weit beherrscht, daß er nicht wider die Grammatik verstößt. Am weitesten entfernt von der Schriftsprache sind Matth. und Mark., die stark von der Sept. beeinflußt sind, und die Apok. mit ihren vielen Semitismen und zahlreichen Verstößen gegen die Grammatik, während ihrem Verfasser doch ein auffallend umfangreicher Wortschatz zur Verfügung steht.

Aus alledem ergibt sich folgende hermeneutische Norm:

Der Exeget muß in Zweifelsfällen, in denen es darum geht, ob die grammatischen Regeln der Volkssprache statt derjenigen der Schriftsprache dem Verstehen zu Grunde zu legen sind, sich davon leiten lassen, wie weit die Sprache des einzelnen Autors im ganzen von der Volkssprache beeinflußt ist.

Auch im Hinblick auf die lexikalische Seite der Sprache ist exegetisch stets zu bedenken, daß die neutestamentliche Sprache dem Attizismus fernsteht und mit der Volkssprache nahe verwandt ist. Aber wenn es die Bedeutung der einzelnen Worte im N.T. zu bestimmen gilt, stehen wir vor der Tatsache, daß die wichtigsten Probleme hier nicht in der Beziehung zur Volkssprache liegen, sondern darin, wie weit der semitische Hintergrund sich geltend macht. Diesen müssen wir jetzt erst ins Auge fassen, bevor wir die hierauf bezügliche hermeneutische Norm fixieren können.

In älterer Zeit behaupteten die sogenannten „Puristen", wenn sie gegenüber den geringschätzigen Urteilen der Philologen den makellosen Charakter der neutestamentlichen Sprache mit Eifer verteidigten, daß die Hebraismen in Wirklichkeit die schönste Zierde des neutestamentlichen Griechisch seien[1]). Nach ihnen folgte eine Zeit, in der man in ganz übertriebener Weise den semitischen Einfluß betonte. Daß man heute die Rede von einem „Judengriechisch" oder einem „Bibelgriechisch" wieder aufgegeben hat, geht indirekt aus allem hervor, was wir oben über die sprachgeschichtliche Stellung des neutestamentlichen Griechisch ausgeführt haben. Darum spricht man heute auch viel behutsamer von den „Semitismen" im N.T.

Im Hinblick auf den Wortschatz kann die eingetretene Veränderung in handgreiflicher Weise nachgewiesen werden. Selbst wenn wir von Kennedy's irreführender Statistik vom Jahre 1895, nach welcher

[1]) „gemmae, quibus apostoli scripta sua exornarint" (Beza), vgl. Winer-Schmiedel: Grammatik des neutest. Sprachidioms, 1894, S. 5.

es ca. 580 „biblische" Worte gibt[1]), absehen, hat man doch früher die besonderen „biblischen" Worte, also solche, die nur im N.T. und in der Sept. vorkommen, zu Hunderten zählen wollen. Heute sind sie nach A. Deißmanns Befund auf ca. 50 herabgesunken[2]). Und nicht wenige von diesen sind gar nicht einmal Semitismen. Aber auch auf dem Gebiete der Grammatik ist es ähnlich gegangen. Die Zahl der vermuteten Semitismen schrumpft zusammen, weil man heute viele der Eigentümlichkeiten, die früher als Semitismen galten, in der Volkssprache nachgewiesen hat.

Man hat freilich im Hinblick auf die große Anzahl Juden, die damals in Ägypten lebten[3]), die Frage aufgeworfen, ob nicht die Erscheinungen in der Volkssprache, auf Grund derer man jetzt die vermuteten Semitismen beseitigen will, auf den Einfluß des jüdischen Volkselements in Ägypten zurückzuführen und in der Weise also trotzdem als Semitismen anzusehen seien[4]). Dies ist doch unwahrscheinlich, da die meisten der betreffenden Phänomene nicht nur in ägyptischen Papyri, sondern auch in Inschriften aus anderen Gegenden des Reiches nachgewiesen sind. Wenn ferner ein Teil dieser Erscheinungen auch im Neugriechischen vorkommt, ist es doch am wahrscheinlichsten, daß sie größtenteils aus dem Mutterboden der griechischen Sprache natürlich hervorgewachsen sind. Wenn z. B. das relative Pronomen innerhalb desselben Satzes durch ein personales oder ein demonstratives Pronomen wieder aufgenommen wird (z. B. Mark. 7,25: γυνὴ ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον), oder wenn εἷς als unbestimmter Artikel gebraucht wird (z. B. Matth. 8,19), so sind allerdings hierfür genaue semitische Analogien vorhanden; und deshalb war es ganz natürlich, daß man früher diese Phänomene als Semitismen beurteilte. Aber wenn sie jetzt in der damaligen Volkssprache nachgewiesen sind und auch im Neugriechischen vorkommen[5]), so wird man fernerhin in diesen

---

[1]) Kennedy: Sources of New Test. Greek, 1895, S. 62.

[2]) Deißmann: Licht vom Osten, S. 61.

[3]) Philo rechnet bekanntlich mit einer Million; vgl. A. Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I⁴, 1924, S. 9ff.

[4]) So Abrahams: Rabbinic Aids to Exegesis in „Essays on some biblical questions etc.", S. 177f.; vgl. Moultons Abhandlung ebenda S. 468; und C. F. Burney: The Aramaic origin of the fourth Gospel, 1922, S. 41; G. Kittel: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, namentl. S. 39.

[5]) Vgl. Thumb: Handbuch der neugriechischen Volkssprache², 1910, S. 88; Moulton: A Grammar etc., S. 94f. und 96f.; Blaß-Debrunner, § 247, 2.

Fällen nicht mit Semitismen rechnen dürfen (doch kann das besonders häufige Vorkommen einer solchen Erscheinung als Semitismus bezeichnet werden, vgl. unten). Der Umstand, daß die griechische Sprache der ägyptischen Papyri in so geringem Maße von der koptischen Sprache beeinflußt ist, beweist die relativ große Widerstandskraft der griechischen Sprache gegen fremden Einfluß und mahnt uns zur Vorsicht bei der Annahme semitischen Einflusses. Die auffallenden Übereinstimmungen mit semitischen Analogien sind deshalb durch eine selbständige, parallel laufende Entwicklung innerhalb dieser beiden Sprachen zu erklären.

Hiermit soll doch keineswegs behauptet werden, daß im N.T. nicht sehr viele wirkliche Semitismen vorkommen. Aramäisch ist ohne Zweifel die Muttersprache Jesu gewesen[1]); man kann als sicher annehmen, daß die Worte Jesu — vor ihrer jetzigen griechischen Form — aramäisch überliefert sind. Und wenn die neutestamentlichen Autoren mit Ausnahme von Lukas ebenso wie Jesus aramäische Muttersprache gehabt haben, wird dieser Umstand sicher irgendwie auf ihre Sprache in grammatischer wie in lexikalischer Hinsicht eingewirkt haben. Freilich können wir nur für die Worte Jesu in ihrer synoptischen Gestalt eine direkte semitische Vorlage annehmen oder m. a. W. von „Übersetzungsgriechisch" reden. Aber die Möglichkeit einer Einwirkung vonseiten der Muttersprache des Autors wird überall vorliegen, namentlich in der Apok. Hierzu kommt, daß die neutestamentlichen Schriftsteller insgesamt, sei's schwächer sei's stärker, von der Sept. abhängig sind. Diese Abhängigkeit ergibt eine Einwirkung vonseiten eines ausgeprägten „Übersetzungsgriechisch".

Eine Einwirkung, die entweder aus einem übernommenen Übersetzungsgriechisch (Sept.) oder aus einem halb oder ganz unbewußten Übersetzen des ursprünglich in der Muttersprache Gedachten stammt, werden wir auch da spüren können, wo Semitismen im strengen Sinne des Wortes nicht vorkommen. Aber selbstverständlich wird dieser Einfluß sich mitunter auch in deutlich erkennbaren Semitismen bemerkbar machen. Hierher gehören auch gewisse grammatische Konstruktionen, die Analogien innerhalb der griechischen Volkssprache haben, und zwar dann, wenn diese Konstruktionen so häufig vorkommen, daß ein Grieche

---

[1]) Vgl. u. a. A. Meyer: Jesu Muttersprache, 1896; G. Dalman: Die Worte Jesu I, 1898, und Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, 1922; Wellhausens Kommentare zu Matth., Mark. und Lukas. Schließlich G. Kittel: Die Probleme usw., S. 34—44.

sie schwerlich so auffallend oft gebraucht haben würde[1]). Unzweifelhafte Semitismen sind erstens eine Reihe direkt übernommener semitischer Wörter (ἀλληλούϊα, ἀμήν, ὡσαννά, μεσσίας, ἐφφαθά) oder Sätze (Mark. 5, 41; 15, 34; 1. Kor. 16, 22). Aber auch einige grammatische Figuren sind echte Semitismen, z. B. προστίθεμαι mit dem Inf. (Luk. 20, 11 – 12) als Nachahmung des hebräischen לֹא יָסַף; πᾶς – οὐ in der Bedeutung „niemand“[2]); καὶ ἐγένετο mit Verb. finit. (mit oder ohne vorangesetztes καί)[3]); das pleonastische ἀναστάς oder ἐγερθείς; ἀποκριθεὶς εἶπεν; und schließlich der Gebrauch des Genitivs statt des Adjektivs in Ausdrücken wie χολὴ πικρίας, σκεῦος ἐκλογῆς, ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (Acta 8, 23; 9, 15; Luk. 16, 8). Auch der Gebrauch von περιπατεῖν in übertragener Bedeutung (vom Lebenswandel), wie er namentlich bei Paulus vorkommt, ist ein echter Semitismus (in der Sept. ist dieser Gebrauch wenig üblich). Auf der Grenze zwischen den beiden genannten Kategorien stehen Erscheinungen wie εἰς mit dem Akkus. an Stelle des Prädikatsnominativs nach εἶναι und γίνεσθαι, z. B. ἔσονται εἰς σάρκα μίαν (Matth. 19, 5) und ebenfalls der Gebrauch von ἐνώπιον[4]).

Das oben Entwickelte führt uns – da wir vorläufig das Grammatische vom Lexikalischen nicht geschieden haben – nicht weiter als bis zur Unterstreichung der S. 40 f. gegebenen Hauptregel.

Bei dem Ringen um das Verständnis der neutestamentlichen Sprache muß der Exeget sich darüber klar sein, daß er es an einigen Stellen

[1]) Ein schlagendes Beispiel hierfür ist der häufige Gebrauch von ἰδέ und ἰδού in der Sept. und im N.T. Vgl. die lehrreiche Statistik in Moulton: A Grammar etc. Prolegomena, S. 11 Anm. – Vgl. auch die häufige Erscheinung, daß das relative Pronomen innerhalb desselben Satzes durch ein personales oder demonstratives Pronomen wieder aufgenommen wird.

[2]) Doch kommen hier und da Analogien innerhalb des griechischen Sprachgebietes vor, vgl. Helbing: Grammatik der Sept., 1907, S. IV, und Radermacher: Neutest. Gramm., S. 219 f.

[3]) Wenn es mit dem Akkus. c. Inf. verbunden wird, gehört es in die oben erstgenannte Kategorie von Semitismen. Vgl. Moulton: Prolegomena, S. 16 f. und Robertson: A Grammar etc., S. 1042 f.

[4]) Über εἶναι εἰς vgl. Moulton: Prolegomena, S. 71 f. Zurückhaltender in seinem Urteil ist Robertson: A Grammar etc., S. 458, und auch Blaß-Debrunner, § 145. Die in der letzten Ausgabe der Radermacherschen Grammatik (S. 20 f.) angeführten zahlreichen Beispiele machen es wahrscheinlich, daß εἶναι εἰς und γίνεσθαι εἰς unter die oben zuerst genannte Kategorie von Semitismen zu rechnen sind. Über ἐνώπιον vgl. Moulton, S. 99, und namentl. Robertson, S. 641 f. – Eine Übersicht aller neutestamentlichen Stellen, die als Semitismen in Betracht kommen, hat W. F. Howard in dem neuerdings (1929) erschienenen dritten Teil des zweiten Bandes von Moultons „Grammar“ geliefert (S. 413 – 485).

(Jesu Reden in den synopt. Evang.) direkt mit einem Übersetzungs-griechisch zu tun hat, und daß er überall mit der Möglichkeit rechnen muß, hier und da ein von anderen (d. h. der Sept.) übernommenes Übersetzungsgriechisch vor sich zu haben[1]); schließlich muß er im Auge behalten, daß eine Einwirkung vonseiten der Muttersprache des Verfassers in mancher Hinsicht hat stattfinden können.

Diese Regel bedarf indessen einer näheren Ausführung, die namentlich die lexikalischen Semitismen ins Auge faßt. Es wurde ja bereits oben ausgesprochen, daß das Problem der Wortbedeutung im N.T. nicht so sehr mit der Volkssprache als vielmehr mit dem semitischen Hintergrunde zusammenhängt.

In einer Sprachentwicklung kommen ständig Änderungen in der Wortbedeutung vor. Der Exeget des N.T.s muß mit der Möglichkeit eines Bedeutungswandels in einem Worte schon in der Entwicklung auf rein griechischem Boden rechnen; — namentlich kann die Volkssprache Änderungen in der Wortbedeutung hervorgerufen haben[2]). Aber

[1]) Was den Einfluß der Sept. betrifft, mag es von einiger Bedeutung sein, darauf zu achten, daß nicht alle Teile der Sept. gleich stark auf die neutestamentlichen Verfasser eingewirkt haben. Es ist namentlich die Übersetzung des Pentateuchs, der Propheten und der Psalmen, die das neutestamentliche Griechisch geprägt hat. Nach H. B. Swete: Introduction to the Old Test. in Greek², 1914, S. 386, stammen von im ganzen 160 alttestamentlichen Zitaten im N.T. nicht weniger als 51 aus dem Pentateuch, 40 aus den Psalmen, 38 aus Jesaja und 23 aus den anderen Propheten. — In Anbetracht dieses Einflusses der Sept.-Sprache auf das N.T. darf man es als erfreulich begrüßen, daß Philologen in neuester Zeit uns einige Sept.-Grammatiken geschenkt haben (Helbing: Grammatik der Septuaginta, 1907, und die Kasussyntax der Verba bei den Sept., 1928; Thackeray: A Grammar of the Old Test. in Greek I, 1909. — Auch Conybeare and Stock: Selections from the Septuagint, 1905, enthält eine kurze Grammatik).

[2]) Ebenso muß man natürlich auf die Worte und Konstruktionen achtgeben, die von anderen Sprachen als der griechischen eingedrungen sind und deshalb nur von diesen Voraussetzungen aus verstanden werden können. Es kommt so im N.T. ein ganz Teil Latinismen vor, teils einzelne Wörter wie κεντυρίων, Mark. 15,39; κῆνσος, Matth. 17,25; κουστωδία, Matth. 27,65 u. a.; teils Konstruktionen wie τὸ ἱκανὸν ποιεῖν τινί, Mark. 15,15 = satisfacere alicui; ἐργασίαν δοῦναι, Luk. 12,58 = operam dare. — Auch aus orientalischen Sprachen kommen Wörter herein wie παράδεισος, Luk. 23,43; ἀρραβών, 2. Kor. 1,22. — Über Latinismen vgl. L. Hahn: Rom und Romanismus im griech.-röm. Osten, 1906, S. 257–268. — Über besondere Wortbedeutungen in der Volkssprache vgl. J. H. Moulton and G. Milligan: The vocabulary of the Greek Test., Pars I—VII, 1914ff. Als Beispiele für Worte, deren neutestamentlicher Gebrauch durch den Gebrauch der Umgangssprache aufgehellt worden ist, können genannt werden: ἀπέχειν in der Bedeutung „empfangen haben", ἀναστρέφεσθαι in der Bedeutung „wandeln" (Lebenswandel), εἰς τὸ ὄνομα, vgl. Deiß-

weit bedeutungsvoller ist die Beziehung zum semitischen Hintergrunde. Bei Übersetzungen aus einer Sprache in eine andre wird es nicht zu umgehen sein, daß einzelne Worte eine neue Bedeutung erhalten. Nicht zum mindesten bei solchen semitischen Worten, die wichtige ethische und religiöse Vorstellungen und Begriffe ausdrücken, darf man fast immer davon ausgehen, daß es für den Übersetzer nicht möglich gewesen ist, griechische Worte zu finden, die genau denselben Komplex von Vorstellungen enthielten, der in dem ursprünglichen semitischen Worte lag. Hieraus ergab sich dann, daß die Vorstellungen, die an den semitischen Worten hingen, teilweise in dasjenige griechische Wort übergingen, das der Übersetzer zur Wiedergabe wählte.

Dieser Zusammenhang wird auf neutestamentlichem Boden noch verwickelter, weil hier häufig von einem zweimaligen Bedeutungswandel die Rede sein kann, nämlich das erste Mal in der Sept. durch die Übersetzung aus dem Hebräischen, das zweite Mal durch den Gebrauch im N.T., wobei neue aus der christlichen Grundanschauung geschöpfte Vorstellungen eindringen.

Es wäre unberechtigt, einen Autor, der in der Weise die Bedeutung eines Wortes ändert, der zweideutigen Rede zu beschuldigen, weil seine Zuhörer oder Leser nicht imstande seien, das Wort anders als in der geläufigen Bedeutung zu verstehen. Jede große Persönlichkeit, die neue Gedanken und Vorstellungen ins Leben rufen will, wird oft gar keinen anderen Ausweg haben als einfach die zur Verfügung stehenden Worte in neuer Bedeutung zu gebrauchen. Die Bildung von neuen Worten ist allerdings oft ein gangbarer Weg; aber derjenige, der etwas Neues aussprechen will, kann nicht in lauter neuen Worten reden. Es

mann: Licht vom Osten, S. 86ff. — εἰς τὸ ὄνομα ist ein typisches Beispiel dafür, wie es in einigen Fällen schwer zu entscheiden ist, ob das Verstehen durch einen Rückgang auf die semitische Vorlage (בְּשֵׁם oder לְשֵׁם, d. h. im Hinblick auf den Namen, mit Berufung auf den Namen, o. ä.) oder durch die Beachtung seines geläufigen Gebrauchs in der Volkssprache ermittelt werden soll. Röm. 6,3 und Gal. 3,27 könnten uns auffordern, den letzten Weg zu gehen, und dann 1. Kor. 1,13 als ein Taufen zu verstehen, das den Getauften zu einem Angehörigen des Paulus macht. Aber damit ist noch nicht gegeben, daß man Matth. 28,19 nicht den ersten Weg einschlagen soll. — Die Frage wird dadurch noch komplizierter, daß Acta 2,38; 8,16 und 10,18 vor ὄνομα neben εἰς auch ἐν und ἐπί angewendet ist. Ob der oben besprochene lockere Gebrauch der Präpositionen bereits in neutestamentlicher Zeit so weit vorgeschritten ist, daß wir diesem Wechsel der Präpositionen für das Verstehen keine Bedeutung mehr beizulegen brauchen? Eine endgültige Entscheidung ist kaum möglich. Vgl. W. Heitmüller: Im Namen Jesu, 1903, und J. Boehmer: Das biblische „im Namen", 1898.

ist deshalb verfehlt, folgende hermeneutische Forderung aufzustellen, daß man ein Wort nie so auslegen darf, wie es kein Zeitgenosse aufgefaßt haben könnte[1]). Diese Forderung muß dahin eingeschränkt werden, daß in dem betreffenden Worte eine Grundbedeutung oder ein Keim vorhanden sein müsse, aus dem die neue Bedeutung — auch für den zeitgenössischen Leser oder Zuhörer — hervorwachsen konnte, wenn dieser das Wort in Zusammenhängen vorfand, die auf die vom Autor beabsichtigte neue Bedeutung hinleiten und in der Weise ihn veranlassen mußten, in seinem eigenen Bewußtsein denjenigen Bedeutungswandel selber zu erleben, den der Autor vor ihm schöpferisch gestaltet hatte.

Einer der besten Belege für solche Bedeutungsänderungen in einem Wort vom jüdischen zum christlichen Gebrauch ist der Sinn von βασιλεία τῶν οὐρανῶν im Munde Johannes des Täufers, Matth. 3, 2, und kurz darauf im selben Evangelium im Munde Jesu, Matth. 4, 17. Wir gehen hier nicht auf die Frage einer möglichen Entwicklung in der Bedeutung dieses Wortes innerhalb der Verkündigung Jesu ein. Man wird aber jedenfalls nicht bestreiten können, daß ein sehr bedeutender Unterschied in denjenigen Vorstellungen besteht, die dieser Begriff in der Verkündigung des Täufers einerseits und in der Verkündigung Jesu andererseits enthält[2]). Zahlreiche Beispiele können für solche unbestreitbaren Bedeutungsübergänge angeführt werden. Es klingt stark, wenn Feine sagt: „Was Paulus unter Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Erbauung, Offenbarung, Geist verstand, hatte bis dahin noch kein Grieche aus diesen Worten herausgehört[3])." Nichtsdestoweniger ist nicht nur diese Aussage im wesentlichen richtig, sondern sie kann für mehrere dieser Worte (besonders für Gnade, Glaube, Gerechtigkeit) dahin erweitert werden, daß auch kein Jude diese Worte bisher so verstanden hatte. Jowett hebt mit Recht hervor, daß man in vielen Fällen weniger Gewicht auf sein Lexikon als auf den Textzusammenhang, in dem das Wort vorkommt, legen muß[4]). Wir dürfen diejenige Bedeutung eines Wortes nicht bestreiten, zu der uns der Kontext zwingt, selbst wenn das Lexikon keine einzige andere Stelle aufzeigen kann, an der eine solche Bedeutung vorkommt. In vielen solchen Fällen wird ein jetziger Leser es leichter haben als ein damaliger, weil wir auf den Werde-

[1]) Aug. Boeckh: Encykl. und Methodologie der philolog. Wissenschaften, 1877, S. 106.

[2]) Eine umfassende Monographie über diesen Begriff hat v. Gall 1926 erscheinen lassen: βασιλεία τοῦ θεοῦ. Eine religionsgeschichtliche Studie.

[3]) P. Feine: Der Apostel Paulus, 1927, S. 528.

[4]) B. Jowett: The interpretation of scripture and other essays, S. 51.

gang einer neuen Wortbedeutung zurückschauen können, während der damalige Leser am Anfang dieser Entwicklung oder in der ersten schwierigen Übergangszeit stand.

Andererseits wird auch für uns heute die Bestimmung eines solchen Bedeutungswandels mit Schwierigkeiten verbunden sein, wenn es sich um Schriften aus der ersten Übergangszeit handelt. Der Exeget wird da im Auge behalten müssen, daß die ältere und geläufige Bedeutung des Wortes mitunter noch auftreten oder jedenfalls mitklingen kann, so daß mehrere Vorstellungsreihen in einem Worte zusammenlaufen. Und bei dem einen neutestamentlichen Schriftsteller kann dies mehr der Fall sein als bei dem anderen; ja, sogar bei demselben Autor kann ein Wort an einigen Stellen in der alten Bedeutung, an anderen wieder in der neuen gebraucht werden, so z. B. δικαιοσύνη bei Paulus. Der Exeget wird sich leiten lassen teils durch den nächsten Kontext, teils durch andere Zusammenhänge bei demselben Verfasser, in denen das Wort vorkommt.

Wir versuchen jetzt die hieraus sich ergebenden hermeneutischen Normen zu formulieren:

Gilt es die Bedeutungen solcher Worte im N.T. zu bestimmen, die ethische oder religiöse Vorstellungen oder Begriffe ausdrücken, wird der Exeget überall mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß eine Änderung der Bedeutung stattgefunden hat. Zuerst wird er die Bedeutung oder die Bedeutungen der betreffenden Worte innerhalb des griechischen Sprachgebietes untersuchen müssen, sowohl in der Umgangs- als auch in der Schriftsprache. Dann wird er dem jüdischen Gebrauch dieser Worte, besonders in der Sept., nachgehen müssen. Diese Untersuchung wird für die Weiterarbeit förderlich sein. Außerdem kann dadurch erkannt werden, welche Bedeutung dieser Worte dem griechischdenkenden und griechischredenden Leser naheliegen mußte. Aber eine sichere Anleitung zum rechten Verständnis der betreffenden Worte im N.T. wird durch diese Untersuchungen noch nicht gegeben.

Der Textzusammenhang muß als ein sehr wichtiger Faktor bei dem Festlegen der Wortbedeutung herangezogen werden.

Und neben dem Kontext muß der Exeget auch die ganze christliche Grundanschauung zu Hülfe nehmen. Als Christen waren ja die neutestamentlichen Autoren in ihren religiösen und moralischen Vorstellungen durch diese bestimmt.

Darum wird der Exeget bei der Bestimmung eines Wortinhaltes auch die christliche Gesamtanschauung befragen müssen.

Aber da wir nicht ohne weiteres annehmen dürfen, daß die einzelnen Verfasser die in Verbindung mit der Grundanschauung stehenden Bedeutungsverschiebungen bei allen einzelnen Worten mit derselben Folgerichtigkeit durchgeführt haben,

wird der Kontext neben verwandten Zusammenhängen beim selben Autor trotzdem das letzte Kriterium für das rechte Verständnis eines Wortes bleiben.

Und da wir beim selben Autor mit dem Vorkommen der älteren und geläufigen Bedeutung eines Wortes neben einer neuen rechnen müssen, wird

der nächste Textzusammenhang noch mehr als verwandte Zusammenhänge bei demselben Verfasser ins Gewicht fallen müssen.

Wir werden jetzt das bisher Entwickelte mit Beispielen belegen müssen und ordnen diese nach dem Umfange der eingetretenen Bedeutungsänderung.

a) Zum Ersten finden wir eine Reihe von Worten, bei denen von einer Bedeutungsänderung eigentlich nicht die Rede sein kann; es findet nur eine Vertiefung der Wortbedeutung statt. Das Wort erhält einen tieferen Sinn. πατήρ bedeutet im N.T. Vater, wie gewöhnlich im Griechischen. Aber wenn es im N.T. auf Gott angewendet wird, hat es zweifellos einen etwas anderen Sinn als außerhalb des N.T., wo es auch auf Gott angewendet wird, namentlich im Judentum[1]). Das Neue in der Vatervorstellung kann kurz durch Verweisung auf Jesu Wort Joh. 14, 9 „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" bestimmt werden. Es ist deshalb nicht zufällig, daß Paulus so oft Gott „den Vater unsers Herrn Jesu Christi" nennt. Man würde einen der Hauptgedanken des N.T.s völlig mißverstehen, wenn man nicht auf diese neue eigentümliche Vatervorstellung, die uns hier begegnet, achtete. — Ebenso hat ein Wort wie εἰρήνη einen tieferen Sinn erhalten. Dies ist vorerst im Einfluß des alttestamentlichen Wortes שָׁלוֹם begründet. Johs. Pedersen gibt den Inhalt dieses Begriffes im A.T. folgendermaßen wieder: „Glück in jeder Beziehung und freie Entfaltungsmöglichkeit"[2]). Das Wort bedeutet also nicht bloß Harmonie im Gegensatz zu Streit oder Uneinigkeit. Im N.T. — besonders bei Paulus — wird diese Vorstellung noch mehr vertieft. Am klarsten kommt das zum Vorschein, wenn Paulus sagen kann, daß Christus „unser Friede" ist (Eph. 2, 14). In dieser Bezeichnung faßt er auf einmal zusammen den

[1]) Vgl. P. Fiebig: Das Vater Unser, 1927, S. 63ff.

[2]) Johs. Pedersen: Israel. Sjæleliv og Samfundsliv, 1920, S. 241.

Frieden zwischen Menschen und Gott, der in Christi Menschwerdung und Versöhnerwerk begründet ist, und dann den Frieden auf Erden, der als notwendige Folge des ersteren in jenem seine Wurzel hat. Der Friede unter Menschen wird nach Paulus garnicht anders zustande kommen können als dadurch, daß jeder einzelne Mensch erst in das volle Friedensverhältnis zu Gott eintritt. — Ein anderes Beispiel haben wir im Begriff ἁμαρτία. Dieser Begriff wird bereits im A.T. in eigentümlicher Weise vertieft, aber in noch stärkerem Maße im N.T. Dies ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem veränderten Heiligkeitsbegriff und dessen naher Verknüpfung mit einem persönlichen Gott. Die Sünde wird Sünde wider den persönlichen Gott — und erfährt hierdurch eine bedeutungsvolle Änderung in ihrem Wesen. Im N.T. kommt noch hinzu, daß die Sünde Sünde wird gegen den Gott, der sich in Christo geoffenbart und in ihm eine teuer erkaufte Sühne der Sünde zustande gebracht hat. Auch dieses gibt dem Sündenbegriff einen neuen Inhalt. — In ähnlicher Weise erfahren die Vorstellungen, die sich an den Begriff συνείδησις knüpfen, eine Vertiefung dadurch, daß die συνείδησις eine συνείδησις θεοῦ wird (1. Petr. 2, 19).

b) Wir wenden uns dann einer Gruppe von Worten zu, bei denen wir auch nicht von einem Bedeutungswandel im strengsten Sinne reden können, deren Vorstellungsinhalt aber doch abgewandelt ist, weil eine Umwertung des Wortinhaltes stattgefunden hat, die in der neuen religiösen Grundanschauung begründet ist. — Ein besonders lehrreiches Beispiel bietet uns hier das Wort κόσμος, dessen Grundbedeutung Schmuck, Zierde ist (auch im N.T. vorkommend, 1. Pet. 3, 3). In der griechischen Literatur wird κόσμος allgemein für das Weltall gebraucht, zur Bezeichnung des harmonischen, wohlgeordneten Universums. Im A.T. (Sept.) kommt es in dieser Bedeutung nicht vor; es gibt dort überhaupt kein einzelnes Sammelwort für diesen Begriff (Gen. 1, 1: „Gott schuf Himmel und Erde"). Im N.T. kommen Stellen mit ungefähr neutraler Bedeutung vor (z. B. in Verbindungen wie πρὸ καταβολῆς κόσμου, Eph. 1, 4). Aber andererseits erfahren wir durch zahlreiche Stellen im N.T., daß die Auffassung vom κόσμος eine ganz andere geworden ist. Das Weltall ist nicht mehr ein harmonisches Universum; denn die Sünde hat alles in ihm befleckt; böse Mächte herrschen; sie sind κοσμοκράτορες, Eph. 6, 12, und der Teufel selbst ist ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31 u. a.). Der ganze κόσμος liegt im Argen, 1. Joh. 5, 19. Natürlich sind alle diese Vorstellungen nicht überall in gleichem Maße an das Wort κόσμος geknüpft. Die Aufgabe des Ex-

egeten ist es, an den einzelnen Stellen aus dem Textzusammenhang zu erwägen, wie stark sie vorhanden sind. Daß aber das N.T. im großen und ganzen den κόσμος viel geringer bewertet als der geläufige griechische Sprachgebrauch, steht fest. — Zu den Worten, deren Inhalt im N.T. in dieser Weise geringer bewertet wird, gehören auch δαίμων und δαιμόνιον. Diese Worte werden in der griechischen Literatur als Bezeichnungen für überirdische, übermenschliche Wesen verwendet, in der Regel ohne schlechte Nebenbedeutung. Sie können ganz allgemein auf die Gottheit angewandt werden, und man redet von guten Dämonen[1]). Dagegen sind diese Worte in der Sept. und im N.T., wenn wir von dem Acta 17, 18 im Munde eines Heiden korrekt angewendeten δαιμόνιον absehen, nur von bösen Geistern gebraucht. — Das Wort εἴδωλον, das im Griechischen Bild bedeutet, wird sowohl in der Sept. wie im N.T. die stehende Bezeichnung für Götzenbilder und die Götzen selber. Diese Umwertung wird dadurch eingeleitet, daß das Wort ursprünglich oft die Nebenbedeutung „das Bild" im Gegensatz zum „Wirklichen" hatte, angrenzend an die Bedeutung: leerer Schein. Es hieß so „Schattenbild" des Verstorbenen. Im 2. Jahrh. n. Chr. wird es ferner für Götterstatuen gebraucht. Im N.T. führt der häufige Gebrauch sogar zu Neubildungen: εἰδωλολατρεία, εἰδωλολάτρης, κατείδωλος. Die Ableitungen εἰδωλόθυτον und εἰδωλεῖον sind schon innerhalb des Spätjudentums entstanden. Lehrreich ist, wie Lukas Acta 17, 16 von seinem eigenen Gedankengang aus die Stadt als κατείδωλος bezeichnet, während er kurz darauf V. 22 Paulus denselben Gedanken durch das seine Zuhörer ganz anders schonende Wort δεισιδαίμονες ausdrücken läßt. Ebenso belehrend ist es, wenn Paulus in einem Zusammenhang, in dem er von εἰδωλόθυτον redet, plötzlich bei der Einführung eines Menschen, der in heidnischen Vorstellungen denkt, korrekt diesen das Wort ἱερόθυτον statt εἰδωλόθυτον gebrauchen läßt (1. Kor. 10, 28). — Noch ein Wort muß angeführt werden, das gleichsam in eine tiefere Klasse versetzt wird, nämlich ψυχικός, wie es 1. Kor. 2, 14; 15, 44. 46; Jak. 3, 15; Jud. 19 Verwendung findet. Der Kontext in den genannten Stellen gibt die Erklärung; es ist nämlich ein neuer psychologischer Begriff zur

[1]) Martin Nilsson: Daimon, 1918, S. 25 ff. vertritt die Ansicht, daß δαίμων ursprünglich die Gottheit mehr unter dem Gesichtspunkte der Kraft, während θεός die Individualität bedeutet. Aber später kommt die individuelle Bedeutung auch in δαίμων und δαιμόνιον zum Vorschein, weil die Worte von guten und bösen Geistern gebraucht werden. — Von der besonderen Bedeutung bei Sokrates sehen wir in diesem Zusammenhange ab. — Über Ἀγαθοδαίμων als Ehrentitel für Nero vgl. Deißmann: Licht vom Osten, S. 293 f.

Bezeichnung eines Höheren, Wertvolleren hinzugekommen, nämlich πνεῦμα (hierüber später); die notwendige Folge war, daß in gewissen Verbindungen die Vorstellung des minder Wertvollen an ψυχικός geknüpft werden konnte[1]). — Andererseits rückte eine Reihe griechischer Ausdrücke für menschliche Handlungen und Eigenschaften infolge der neuen ethischen Grundanschauung des Christentums in eine höhere Sphäre hinauf. Die Begriffe διάκονος und διακονεῖν werden etwas ethisch besonders Wertvolles, ja werden eigentlich Kern und Stern aller Ethik; Christus war ja gekommen, um zu dienen (διακονῆσαι, Matth. 20, 28). Und die Worte ταπεινός und ταπεινοφροσύνη sind nicht mehr der Ausdruck für etwas Serviles, sondern für eine Tugend, die dem ethischen Ideal des Dienens entspricht[2]). — Schließlich soll in diesem Zusammenhang noch angeführt werden, daß während μὴ μετανοεῖν für Epiktet das ethische Ideal sein kann, für den Christen μετανοεῖν das unumgängliche Durchgangstor zu ethischer Vollkommenheit bildet[3]). Bei μετανοεῖν und μετάνοια wird nicht an eine Sinnesänderung auf dem einen oder dem anderen Gebiete gedacht, sondern an eine totale Gemütserneuerung, die in einer Selbstdemütigung vor dem lebendigen Gott besteht. — Im übrigen können wir hier nicht mehr Beispiele heranziehen. Eine besondere, aber sehr umfangreiche Aufgabe dürfte es sein, nachzuweisen, wie fast alle griechischen ethischen Begriffe mehr oder weniger im N. T. eine Umwertung erfahren haben. Der Exeget muß dies überall beachten; und er muß gleichzeitig in diesem Zusammenhang ganz besonders die Sept. für seine Untersuchung heranziehen, damit die jüdische und die christliche Ethik in ihrer Beziehung zueinander beleuchtet und so beide, jede für sich, tiefer verstanden werden können[4]).

[1]) Man braucht also zur Erklärung dieser Erscheinung nicht auf Parallelen innerhalb des späteren Hellenismus zu verweisen (Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], 1927, S. 324 ff., 340 ff.). Etwas anderes ist es, daß diese Parallelen uns interessieren, weil sie eine analoge Entwicklung aufzeigen. Die Einführung eines höheren psychologischen Begriffes muß notwendig ψυχικός herabsetzen. Das Substantiv ψυχή wurde im N. T. nicht in derselben Weise geringer bewertet.

[2]) Über eine parallele Entwicklung in der Bedeutung der lateinischen Worte humilis und humilitas vgl. W. Weber: Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte, 1929, S. 19 f.

[3]) Bonhöffer: Epiktet und das N. T., 1911, S. 107. — Doch scheint bei pythagoräischen Moralpredigern eine gewisse Verwandtschaft mit dem christlichen Sprachgebrauch vorzuliegen, vgl. W. W. Jaeger in Gött. gel. Anz., 1913, S. 589–592.

[4]) Zur Beleuchtung der Beziehung zu griechischen ethischen Begriffen gibt L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen I–II, 1882, wertvolles. — In diesem Zusammenhange ist beachtenswert, daß nicht nur Bedeutungsänderungen statt-

c) Wir gehen jetzt zu den Worten über, bei denen ein Bedeutungswandel klar vorliegt, — indem wir jedoch bemerken, daß die Grenze zwischen dieser und der vorigen Gruppe fließend ist; einige dieser Worte könnten mit gleichem Recht zu der einen oder der anderen Gruppe gerechnet werden.

Ein Wort, das in charakteristischer Weise den Unterschied der Gottesvorstellungen auf griechischem, jüdischem und christlichem Boden beleuchtet, ist πίστις[4]). Im Griechischen wird es in mehreren Bedeutungen gebraucht, sowohl passivisch für Treue und Zuverlässigkeit (hierunter auch Bedeutungen wie Pfand, Beweis), als auch aktivisch für Vertrauen oder Überzeugung. Im Verhältnis zur Gottheit bezeichnet es kaum mehr als die Überzeugung von der Existenz der Götter. In der Sept. tritt die ethische Bedeutung Treue unter dem Einfluß des hebräischen אֱמוּנָה entschieden in den Vordergrund, und als Ausdruck der Beziehung des Menschen zu Gott erhält es in der bekannten Stelle Hab. 2,4 eine eigentümliche Bedeutung, die den Übergang zu dem neutestamentlichen Gebrauch bildet. Es bezeichnet die felsenfeste Treue im Gottesverhältnis. Das Religiöse und Moralische verbinden sich in diesem Worte miteinander in einer Weise, die ohne Analogie auf griechischem Boden ist[1]). Doch hat in Hab. 2,4 das ethische Moment (die Treue in den Werken, das Halten der Gebote) wohl das Übergewicht gegenüber der religiösen Seite, der vertrauensvollen Hingabe des Herzens. Darum bezeichnet die πίστις im N.T. auch der Sept. gegenüber eine neue Stufe. Es wird hier klarer erkannt, daß der ethische Inhalt der πίστις seine Wurzel in Gott hat und nur durch festes Anhangen des Herzens an Gott gewonnen wird. Aber wir spüren deutlich im N.T., daß die Sept. die Übergangsstufe gewesen ist. Die ethische Bedeutung Treue, die äußerlich gesehen in den Hintergrund getreten zu sein scheint (ganz klar vorliegend nur Matth. 23,23; Röm. 3,3; Gal. 5,22; Tit. 2,10), ist überall latent mit inbegriffen,

finden, sondern daß auch gewisse zentrale Begriffe der griechischen Ethik ganz in den Hintergrund treten, z.B. φιλανθρωπία und ἀρετή.

[4]) Vgl. bes. Schlatter: Der Glaube im N.T.[4], 1927; W. H. P. Hatch: The Pauline Idea of Faith, 1917; R. Gyllenberg: Pistis, 1922. Vgl. auch E. de Witt Burton: The epistle to the Galatians, 1921, S. 475—485.

[1]) Ich vermag nicht in den von Reitzenstein: Die hellen. Mysterienreligionen, S. 234 ff. angeführten Stellen irgendwelche Ähnlichkeit mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch zu finden. Daß neben der Sept. (aber abhängig von ihr) bei Philo ein Gebrauch von πίστις vorkommt, der mit dem neutestamentl. stark verwandt, aber keineswegs ihm ganz gleich ist, hat bereits Schlatter nachgewiesen (Der Glaube im N.T., S. 60—80 und 575—581).

wenn auch die religiöse Seite jetzt in den Vordergrund getreten ist. Die Verbindung mit dem hebräischen אֱמוּנָה hat ihre Spuren hinterlassen; aber trotzdem ist die religiöse Seite jetzt die herrschende geworden. πίστις ist jetzt der zentrale Ausdruck für das ganze Gottesverhältnis, insofern es alle seelischen Kräfte in Anspruch nimmt. Diese Abänderung ergibt sich notwendigerweise daraus, daß der Gegenstand von πίστις jetzt ein ganz anderer geworden ist, indem wir von der griechischen durch die jüdische zur christlichen Auffassung vorgeschritten sind. Die πίστις-Vorstellungen ändern natürlicherweise ihr Wesen zusammen mit der Gottesvorstellung. Die reichen und tiefen Vorstellungen, die besonders Paulus in den πίστις-Begriff hineingelegt hat, haben ihre Wurzel in seiner reichen und tiefen Gottesvorstellung, in seiner Vorstellung von dem Glaubensobjekt. — Der Tatbestand ist also der, daß in der πίστις des N.T. sowohl rein griechische wie jüdische und christliche Vorstellungen vorhanden sein können. Und oft werden wir im Einzelfall schwer entscheiden können, welche Vorstellungsreihe die vorherrschende im Bewußtsein des Autors gewesen ist. Bedeutet πίστις z.B. 1. Tim. 4, 12 (wo es zwischen ἀγάπη und ἁγνεία steht) schlecht und recht Treue oder ist auch hier die besondere christliche Vorstellung vorhanden, den Begriff Treue befruchtend und vertiefend? Eine endgültige Entscheidung werden wir kaum treffen können. — Hierzu kommt noch, daß wiederum innerhalb der eigentümlichen neutestamentlichen Bedeutung eine Entwicklung stattzufinden scheint, wodurch die Aufgabe der Exegese sich noch schwieriger gestaltet. Die Verwendung des Wortes zur Bezeichnung des ganzen Gottesverhältnisses des Menschen führt allmählich eine Objektivierung der neuen Bedeutung mit sich, so daß das Wort schließlich eine Bezeichnung des Christentums überhaupt zu werden scheint. Namentlich Gal. 1, 23 (vgl. auch 3, 23; 6, 10) ist eine beredte Stelle für diesen neuen Übergang in der Bedeutung. Dieser neue Inhalt des Wortes umfaßt dann beides, sowohl die christliche Verkündigung der Heilsgedanken Gottes als auch die Belehrung über die ethischen Forderungen Gottes an den Menschen (1. Tim. 4, 1; 6, 10. 21; 5, 8; Acta 6, 7; Jud. 3 und 20). Denn es steht jedenfalls fest, daß im neutestamentlichen Glaubensbegriff das Religiöse und das Moralische unzertrennlich miteinander verbunden sind, auch wenn man es im Einzelfall oft als unsicher hinstellen muß, ob die religiösen oder die moralischen Vorstellungen vorherrschend sind. In schwer zu entscheidenden Fällen kann als letztes Kriterium schließlich nur auf den Textzusammenhang verwiesen werden. Aber nicht einmal dieser wird

uns überall Sicherheit dafür geben können, daß wir den Gedanken des Autors vollständig erfaßt haben.

Wie die neutestamentlichen Schriftsteller einen neuen besonderen Ausdruck: πίστις zur Bezeichnung des Gottesverhältnisses gewählt haben, so scheinen sie auch, wenn sie dieses Verhältnis als ein rechtes bezeichnen wollen, — m. a. W. wenn sie einen Ausdruck für „Frömmigkeit" oder „fromme Menschen" suchen, — instinktiv andere Ausdrücke gewählt zu haben als die, welche in ihren religiösen Umgebungen gang und gäbe waren. In der hellenistischen Welt hießen fromme Menschen ὅσιοι, θεοσεβεῖς, εὐσεβεῖς oder δεισιδαίμονες. Die Sept. übernimmt ὅσιοι, aber namentlich δίκαιοι tritt hier in den Vordergrund (vgl. im N.T. das alttestamentlich klingende δίκαιοι Luk. 1, 6); im übrigen werden Umschreibungen wie „die, welche Gott fürchten", „die, welche Gott trauen", angewandt. Im Spätjudentum stoßen wir doch wieder auf Ausdrücke wie εὐσεβεῖς und σεβόμενοι (der letztgenannte Ausdruck wurde neben φοβούμενοι gleichzeitig terminus technicus für die „frommen Heiden", welche einen Anschluß an die jüdische Synagoge suchten, ohne völlig zum Judentum überzutreten, z. B. Acta 10, 2). Alle diese genannten Ausdrücke treten im N.T. in den Hintergrund und werden abgelöst durch Bezeichnungen wie ἅγιοι und πιστοί; das letzte Wort hat zu seiner Bedeutung: treu, getreu die neue Bedeutung: „gläubig" erhalten. (Stellen wie Gal. 3, 9 und Joh. 20, 27 zeigen, wie der Übergang natürlich vonstatten geht — derjenige, der treu sein will, muß sich gerade als gläubig bewähren.) Und wo εὐσεβής und εὐσέβεια immer noch, wenn auch seltener, angewendet werden, scheint die pflichttreue, gewissenhafte Teilnahme am Kultus, — eine Vorstellung, welche die hellenistische Religiosität vornehmlich an das Wort knüpfte, — in den Hintergrund getreten zu sein, während das ethische Moment jetzt vorherrscht. Es kommt besonders eine Stelle in den Pastoralbriefen in Betracht, die dies schlagend beweist (τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν, 1. Tim. 5, 4). Exegetisch wird man oft schwer entscheiden können, wie weit die griechische oder die durch die christliche Grundanschauung abgeänderte Vorstellung in den einzelnen Stellen vorherrscht, — und das um so mehr angesichts dessen, daß in der etwas späteren christlichen Literatur vermöge einer steigenden Wertung der gottesdienstlichen Verpflichtungen wieder ein Gebrauch von εὐσεβεῖν vorkommt, der dem hellenistischen entspricht. Worte wie diese können somit eine bedeutungsvolle religiöse Entwicklung wiederspiegeln, — eine Tatsache, die den Exegeten zur taktvollen Vorsicht mahnt.

Eine ähnliche Entwicklung können wir bezüglich der kultischen Aus-

drücke nachweisen. Man vermeidet θεραπεύω und bevorzugt λατρεύω, das allerdings auf griechischem Boden auch kultisch angewandt wurde, doch verhältnismäßig selten, während es in der Sept. nur kultisch gebraucht wird[1]). Das N.T. folgt hier der Sept. Bei einem anderen kultischen Begriff ist dies dagegen bezeichnenderweise nicht der Fall, nämlich bei Ausdrücken wie λειτουργία, λειτουργεῖν und λειτουργός. Im Griechischen wurden diese Worte für die mannigfaltigsten öffentlichen Dienstleistungen gebraucht, konnten jedoch auch — aber selten — sakral benutzt werden. Die Sept. wählte jetzt diese Begriffe zur Bezeichnung des priesterlichen Tempeldienstes, wodurch sie eine zentrale Stellung erhielten. Das N.T. verwendet sie dagegen nicht als Ausdrücke für den Gottesdienst der christlichen Gemeinde. Sie kommen deshalb nur selten im N.T. vor. Daß λειτουργός Hebr. 8,2 auf Christus angewandt wird, ist in dem bildlichen Gebrauch des alttestamentlichen Hohenpriesters für Christus natürlich begründet. Rein bildlicher Gebrauch dieser Worte kommt an Stellen wie Röm. 15,16 und Phil. 2,17 vor. Nur Acta 13,2 verwendet λειτουργεῖν für Christen, die zu gemeinsamem Gebet versammelt sind. Dagegen gibt uns eine Stelle wie Acta 2,42 die typische neutestamentliche Schilderung des christlichen Kultus. Es dürfte sehr beachtenswert sein, daß diese alttestamentlichen kultischen Worte von den neutestamentlichen Autoren zurückgestellt und durch ganz neue ersetzt werden, und das um so mehr, weil sie etwas später in der christlichen Literatur als Ausdrücke für den christlichen Kultus wieder aufgenommen werden. Nur wenn man dies beachtet, erkennt man klar die freie Stellung des neutestamentlichen Christentums gegenüber allem Kultischen, — eine Position, die die späteren Generationen nicht innezuhalten vermochten. Selbst wenn die ersten Christen ohne Bedenken gewisse gottesdienstliche Formen und Gebräuche vom Judentum übernahmen, konnten sie sich doch nicht denken, die mit dem Opferkultus im Tempel so nahe verknüpften kultischen Begriffe zu verwenden. — Die Bezeichnungen, welche die ersten Christen für die Inhaber der Vertrauensposten der Gemeinde wählten, waren so allgemeiner Art, daß sie weder an den heidnischen noch an den jüdischen Kultus erinnerten. Teils waren es so gewöhnliche Worte wie προϊστάμενοι oder ἡγούμενοι, teils Bezeichnungen wie διάκονοι und ἐπίσκοποι[2]), die allerdings auch in der helle-

[1]) Deut. 28,48 ist die einzige Ausnahme innerhalb der biblischen Schriften (in den Apokryphen außerdem 3. Makk. 4,14).

[2]) Über diese Begriffe vgl. meine Erklärung der Briefe an Tim. und Tit., 1916, S. 99f. und A. Harnack: Verfassung und Recht der alten Kirche, 1910, S. 46—76.

nistischen Welt weit verbreitet waren, aber auf äußerst verschiedene Dinge angewandt wurden, so daß bestimmte konkrete Vorstellungen sich nicht an sie knüpften. Der Exeget wird deshalb die Vorstellungen, die im N.T. mit diesen Ausdrücken verbunden sind, wesentlich aus dem N.T. selber bestimmen müssen. Noch nicht einmal in den Pastoralbriefen sind diese Begriffe technische Bezeichnungen für gewisse Ämter geworden. Sicherlich darf man annehmen, daß die buchstäbliche Bedeutung dieser Worte („Diener", „Aufseher") für die ersten Christen im Vordergrund ihrer Vorstellung gestanden hat. Bezüglich ἐπίσκοπος ist dies ja klar ersichtlich aus der Anwendung auf Christus 1. Pet. 2, 25. Und für διακονεῖν liegt es ebenfalls nahe, wenn wir uns die völlig neue Wertung dieses Begriffes in der christlichen Ethik ins Gedächtnis zurückrufen (vgl hierüber S. 67).

Von einigen der Worte, die im N.T. einen neuen Inhalt erhalten, gilt, daß der Bedeutungswandel nur bei einem der neutestamentlichen Verfasser stattfindet, nämlich bei Paulus. Wir nennen zuerst die Begriffe δικαιόω, δικαιοσύνη und δίκαιος. Der Bedeutungsübergang in diesen Worten wächst direkt aus dem eigenen tiefen religiösen Erlebnis des Apostels hervor. Für den Juden Saulus war die δικαιοσύνη im üblichen Sinne des Wortes dasjenige ethische Ideal, das er mit ganzer Seele erstrebte. Er wollte als δίκαιος vor Gott stehen, d. h. als ein Mensch, der einen ethisch vollkommenen Lebenswandel führte, der m.a.W. Gottes heiliges Gesetz treu erfüllte. Sein Erlebnis vor Damaskus belehrte ihn aber, daß er eine solche Gerechtigkeit nie erreichen würde. δικαιοσύνη verblieb gleichwohl auch weiterhin sein Ideal, dem er nachjagte, aber er hatte gelernt, daß der Mensch die δικαιοσύνη nur als eine Gottesgabe erhalten kann; sie wurde deshalb nun für ihn eine δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ (Phil. 3, 9). Das Wort erhält somit einen ganz neuen Inhalt, nämlich: die geschenkte Gerechtigkeit, die zugerechnete Gerechtigkeit, bestehend in der Vergebung der Sünden, wobei die δικαιοσύνη natürlich nicht aufhört, eine ethische Gerechtigkeit zu sein, aber sie ist es dadurch, daß Christi Gerechtigkeit auf uns übertragen wird (2. Kor. 5, 21), und daß wir mit Christus eins werden; denn aus dieser Wurzel wächst die ethische Gerechtigkeit im Menschen hervor. Dieser neue Sprachgebrauch des Paulus hat durch die Jahrhunderte die christliche Verkündigung beherrscht. Der Exeget darf indessen nicht vergessen, daß dieser neue paulinische Gebrauch nicht den Apostel daran gehindert hat, dieselben Worte gleichzeitig auch in ihrer alten Bedeutung zu verwenden. Mitunter kann diese Tatsache dem Erklärer Zweifel bereiten;

so ist es z. B. in Gal. 5,5 und 2. Tim. 4,8 (auch Röm. 8,10) nicht leicht zu sagen, ob δικαιοσύνη in der üblichen oder in der speziell paulinischen Auffassung gebraucht wird.

Auch das Wort χάρις ist durch Paulus neu geprägt worden. In der Sept. und im N.T. kommt dieses Wort in den meisten der Bedeutungen vor, die es auch in der griechischen Literatur hat (Anmut, Luk. 4,22; Kol. 4,6[1]); Zuneigung, Gunst, Luk. 2,52; Dank, Luk. 6,32 bis 33). Als umfassende Bezeichnung der Gesinnung Gottes gegen den Menschen kommt es in der Sept. nicht vor (statt dessen steht ἔλεος = חֶסֶד). Annäherungen an diesen Sinn bringen Sap. Sal. und Henoch[2]). Erst bei Paulus wächst eine neue Bedeutung hervor; seine christliche Gesamtanschauung zwingt sie herbei; der Interpret kann deshalb diesen neuen Sinn nur aus dem Textzusammenhang, in dem das Wort vorkommt, erheben. Die χάρις wird der Ausdruck für Gottes sündenvergebende Liebe, mit der Betonung dessen, daß die Eigentümlichkeit dieser vergebenden Liebe gerade darin besteht, das ὀφείλημα des Sünders nicht zu berücksichtigen (Röm. 4,4. 16). Diese Bedeutung von χάρις, die „Gnade" Gottes, ist im späteren christlichen Sprachgebrauch derart die herrschende geworden, daß es einen beinahe wundernimmt, wenn man erfährt, daß sie in der Verkündigung Jesu garnicht vorkommt (im Joh. Ev. findet sich χάρις nur im Munde des Evangelisten selber, 1,14. 16. 17; in der Synopse kommt es nur bei Lukas vor, und nur in den geläufigen Bedeutungen). Eine andere Sache ist es, daß die im Worte liegende Realität natürlich auch in der Verkündigung Jesu ihren Ausdruck findet (z. B. in dem Verhalten des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn). Der paulinische Gebrauch ist früh durchgedrungen; er kommt in Acta, in den Petrusbriefen, im Hebr. und im Judasbrief vor; aber wiederum bei diesem Wort zeigt es sich, daß es keineswegs immer leicht ist, im Einzelfalle zu entscheiden, ob und in welchem Umfange die neue Bedeutung vorliegt[3]).

Die Kühnheit, mit der Paulus entschlossen eine vollständige Umbiegung einer Wortbedeutung vornimmt, kann auch an seinem Gebrauch des Wortes μυστήριον beobachtet werden. Diejenige Seite dieses Begriffes,

[1]) Oder darf man annehmen, daß hier die tiefere neutestamentliche Auffassung mit hineinspielt?

[2]) Vgl. u. a. J. A. Robinsons Exkurs über χάρις in „St. Pauls Epistle to the Ephesians", 1903, S. 221—226.

[3]) Wetters sonderbarer Gedanke, χάρις bei Paulus zu einer Hypostase zu machen, kann nur durch Einlegen statt durch Auslegen aufrecht erhalten werden (G. Wetter: χάρις, 1913).

die etwas bezeichnen soll, das nicht frei und ungehindert allen mitgeteilt werden darf, also ein „Geheimnis" bleiben soll, nur wenigen vorbehalten, — m. a. W. all dies, worauf gerade in der damaligen Mysteriensprache das Gewicht gelegt wurde — streift Paulus ganz ab, wenn er das Wort für den Inhalt des Christentums gebraucht[1]). Was Paulus μυστήριον nennt, ist gerade die evangelische Botschaft, die allen kund getan werden soll, die m. a. W. eine Abzweckung hat, die derjenigen eines Geheimnisses (μυστήριον) gerade entgegengesetzt ist. Es ist an und für sich denkbar, ja wohl auch wahrscheinlich, daß Paulus diese Sinnänderung des Wortes in bewußtem Gegensatz zu den damaligen Mysterienkulten durchgeführt hat. Von diesen hat er jedenfalls gewußt, obgleich er sie sicher nicht eingehend gekannt hat[2]). In jedem Falle hat Paulus beim Gebrauch des Wortes μυστήριον teils nur eine der an das Wort geknüpften Vorstellungen anwenden wollen, nämlich die Vorstellung des für den Menschengeist Undurchdringlichen, — er hat betonen wollen, daß der Inhalt des Christentums eine Botschaft ist, die in keines Menschen Herz je aufgegangen ist (1. Kor. 2, 9), — teils hat er gleichzeitig hervorheben wollen, daß während die Menschen oft kleinlich über unbedeutende „Geheimnisse" wachen, Gott sein großes Geheimnis vor aller Augen offen hingestellt hat. — Außerhalb der paulinischen Schriften (Matth. 13, 11 und Parallelen; mehrere Stellen in der Apok. z. B. 1, 20) hat das Wort seine gewöhnliche Bedeutung behalten, die auch bei Paulus vorkommt, wenn das Wort nicht auf das Evangelium angewendet wird (1. Kor. 13, 2; 14, 2; Eph. 5, 32; 2. Thess. 2, 7).

Daß bei den Begriffen ἱλάσκεσθαι, ἐξιλάσκεσθαι und ἱλασμός eine bedeutende Änderung in den mit ihnen verknüpften Vorstellungen stattgefunden hat, ist schon äußerlich dadurch gekennzeichnet, daß nie als Objekt für die genannten Verba Gott gesetzt werden kann. Doch hat man oft übersehen, daß wir den Zusatz ἔναντι κυρίου Num. 31, 50 nach ἐξιλάσκεσθαι vorfinden. Ebenso bezeugen die Worte τὰ πρὸς τὸν θεόν Hebr. 2, 17, selbst wenn sie nicht unmittelbar auf ἱλάσκεσθαι bezogen sind, daß auch nach neutestamentlichem Sprachgebrauch die Sühnehandlung eine Seite hat, die besonders auf Gott hin gerichtet ist.

---

[1]) Reitzenstein: Die hellen. Mysterienreligionen, S. 8 und 242 f., macht nicht hierauf aufmerksam.

[2]) Vgl. unten § 6. Wenn ein bewußter Gegensatz zu dem damaligen geläufigen Sprachgebrauch vorliegt, würden wir auch darin ein Zeugnis haben gegen die Behauptung, daß Paulus durch Sprache und Gedanken der Mysterienkulte stark beeinflußt gewesen sei.

Noch ein pauliniſch geprägtes Wort, das durch den Apoſtel nicht gerade eine neue Bedeutung, aber doch in gewiſſer Weiſe einen neuen Inhalt erhalten hat, ſoll in dieſem Zuſammenhang angeführt werden, nämlich εὐαγγέλιον. Wahrſcheinlich hat ſchon Jeſus dieſen Ausdruck gebraucht. Daß er nicht bei Luk. und Joh. vorkommt, iſt kein genügender Grund, dies zu bezweifeln, — umſoweniger, als das Verbum εὐαγγελίζεσθαι häufig bei Luk. vorkommt. Gerade Luk. 4,18 hilft uns zu erkennen, wo der Gebrauch dieſes Wortes ſeinen Urſprung hat, nämlich in dem prophetiſchen Worte Jeſ. 61,1, wo die Sept. בשר mit εὐαγγελίζεσθαι überſetzt. Schniewind ſieht richtig, wenn er in der „frohen Botſchaft" des Deuterojeſaja (vgl. Jeſ. 40,9; 41,27; 52,7), deren Inhalt der Durchbruch des Gottesreiches, das endliche Heil iſt, das nächſtliegende Vorbild für den neuteſtamentlichen Gebrauch findet[1]). Der helleniſtiſche Gebrauch, auf den man in neuerer Zeit ſo oft hinweiſt, iſt nur eine intereſſante Parallelerſcheinung. Natürlich bedeuten die Vorſtellungen des Neuen Teſtaments von der frohen Botſchaft eine Abänderung gegenüber dem Alten Teſtament, ganz entſprechend derjenigen, die ſich an das Wort βασιλεία τοῦ θεοῦ knüpft. — Im N.T. kommt εὐαγγέλιον außerhalb der Evangelien 65mal vor, davon nicht weniger als 61mal bei Paulus. Ohne Zweifel iſt es die häufige Anwendung des Wortes bei Paulus, die bewirkt hat, daß es innerhalb der erſten Chriſtengemeinde ſo oft als Bezeichnung für den Inhalt der chriſtlichen Verkündigung gebraucht wurde. Bei Paulus ſelbſt müſſen wir ſicher die Quelle für dieſe ſeine Bevorzugung des Wortes in ſeinem tiefen perſönlichen Empfinden der Freude ſuchen, die in der frohen Heilsbotſchaft beſchloſſen iſt. Das Wort bedeutet nämlich bei ihm noch ſchlecht und recht „die frohe Botſchaft". Von einer eigentlichen Bedeutungsänderung iſt alſo — wie ſchon geſagt — nicht die Rede. An einigen Stellen ſind aber neue Bedeutungsübergänge ſchon zu ſpüren. 1. Kor. 9,14 und 2. Kor. 8,18 bedeutet εὐαγγέλιον wohl nicht mehr die frohe Botſchaft ſelbſt, ſondern die Verkündigung des Evangeliums; ähnlich verhält es ſich Phil. 4,15 (ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου). Später geht dieſe Entwicklung bekanntlich weiter. εὐαγγέλιον wird die Bezeichnung für das geſchriebene Evangelium. Vielleicht haben wir Mark. 1,1 die Keimzelle eines ſolchen Bedeutungsüberganges. — Der Gebrauch des Wortes von der Geburt der

[1]) J. Schniewind: Euangelion I, 1927, beſonders S. 34ff. — Vgl. auch das von Strack-Billerbeck in „Kommentar zum N.T." III, S. 4—11 ans Licht gebrachte reichhaltige Material, welches beſtätigt, daß die Wurzeln dieſes Begriffs im Judentum zu ſuchen ſind.

Kaiser (vgl. besonders die Inschrift von Priene über Augustus) hat historisches Interesse, — daher größeres Interesse für uns als für die damaligen Leser. Ob überhaupt dieses Zusammenspiel damals recht vielen zum Bewußtsein kam, dürfte sehr zweifelhaft sein. Und im Verständnis des Wortes werden wir dadurch nicht gefördert[1]).

Zwischen den Wörtern im N.T., die dem Exegeten die größten Schwierigkeiten bereiten, befindet sich das Wort πνεῦμα, — ein anschauliches Beispiel dafür, wie ganz neue Bedeutungen hinzukommen, während die alten immer noch neben den neuen hergehen und bald mehr bald weniger mit hineinspielen. Im Griechischen bedeutet das Wort ursprünglich Wind (vgl. Joh. 3, 8), Luft, Atem. In der philosophischen Literatur war es die Bezeichnung eines Grundstoffes, eines ätherischen Stoffes, der das ganze Universum durchdringt, und deshalb mit Gott identifiziert oder jedenfalls als göttlich bezeichnet wurde; auch die Menschenseelen waren von diesem Stoff durchdrungen. Aber πνεῦμα ist hier nicht persönlich gedacht. Als Bezeichnung des persönlichen Geistes kann das Wort erst in späteren, wahrscheinlich orientalisch beeinflußten Texten nachgewiesen werden; ebenso stammt der Gebrauch für Geister oder Dämonen aus derselben Beeinflussung. Über den πνεῦμα-Gebrauch auf griechischem Boden sagt Burton, dieser sei bis in das erste Jahrhundert n. Chr. durch „the almost total absence of the meaning ‚spirit'" gekennzeichnet[2]). Oder wie es anderswo heißt: Der Grieche mußte den rein griechischen Sprachgebrauch verlassen, als er רוּחַ mit πνεῦμα übersetzte[3]). Die Vorstellung des Persönlichen und Ethischen fehlte eben. — In der Sept. wird nun רוּחַ mit πνεῦμα übersetzt, und zwar aus leicht ersichtlichem Grunde, weil eben beide Worte dieselbe physische Grundbedeutung haben, nämlich Wind, Luft[4]). Und jetzt geschieht das, was immer wieder vorkommt, wenn ein Wort durch ein Wort einer fremden Sprache ersetzt wird, daß Vorstellungen, die in רוּחַ, aber nicht in πνεῦμα liegen, in der Sept. allmählich in πνεῦμα übergehen. Weil im A.T. רוּחַ auf Gott bezogen wurde, kamen dort die Vorstellungen des Persönlichen und

[1]) Über diesen Begriff vgl. besonders A. Harnack: Verfassung und Recht der alten Kirche, 1910, S. 199—239, und Milligan: St. Pauls Epistles to the Thessalonians, 1908, S. 141—144. Über seine Anwendung in der damaligen Zeit vgl. auch Deißmann: Licht vom Osten, S. 313f.

[2]) Burton: The epistle to the Galatians, S. 488.

[3]) F. Büchsel: Der Geist Gottes im N.T., 1927, S. 54.

[4]) Man hat die Nüance finden wollen, daß auf semitischem Boden die Vorstellung der Kraft des Windes im Vordergrund stehe. Vgl. H. von Baer: Der heilige Geist in den Lukasschriften, 1926, S. 23.

Heiligen hinzu, die jetzt auch auf πνεῦμα übergehen. In vorchristlicher Zeit würde man auf rein griechischem Boden das Adjektiv ἅγιον nie mit πνεῦμα in Verbindung gesetzt haben. — In diesem hier sich kundgebenden Unterschied semitischen und griechischen Denkens über Gott hat man oft ein Zeugnis der Unterlegenheit der Semiten sehen wollen, indem man die letzteren eines größeren Maßes von naivem Anthropomorphismus beschuldigt; aber mit Unrecht, denn in Wirklichkeit verhält es sich nur so, daß der Grieche in seinem Denken über Gott „thinks in terms of intellect rather than of personality as a whole“ [1]). Beides ist aber in gleichem Maße Anthropomorphismus. — Die in der Sept. begonnene Entwicklung wird im N.T. fortgesetzt, wo πνεῦμα auch auf Jesus bezogen wird. Der Geist Gottes wird über ihn ausgegossen; er besitzt Gottes Geist; ja es kann geradezu gesagt werden, daß der Herr der Geist ist, 2. Kor. 3, 17, wie man ja auch sagen kann, daß Gott Geist ist, Joh. 4, 24. Hierdurch wird das Moment der Heiligkeit in noch stärkerem Maße, als das in der Sept. der Fall gewesen ist, ein Bestandteil der πνεῦμα-Vorstellung. — πνεῦμα ist jetzt persönlich gedacht und wird darum auch zur Bezeichnung eben des Wertvollsten an der menschlichen Persönlichkeit verwendet. Dies führte, wie schon oben (S. 66) bemerkt, dazu, daß der Wert von ψυχικός verringert wurde. — Daß πνεύματα gleichzeitig von Geistwesen gebraucht wird, ist unter diesen Umständen leicht verständlich [2]).

[1]) K. Saunders: The Gospel for Asia. A study of Gita, Lotus and fourth Gospel, 1928, S. 131.

[2]) Vgl. außer den schon angeführten Schriften von Burton, Büchsel und Baer ferner Bertram: Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, 1913; Leisegang: Der heilige Geist I, 1919; Pneuma Hagion, 1922. Leisegang will ebenso wie Reitzenstein (Die hellen. Mysterienrel., S. 308ff.) den paulinischen Gebrauch von πνεῦμα aus dem Hellenismus herleiten. Aber Karl Holl (Urchristentum und Religionsgesch.², 1927, S. 42 = Ges. Aufs. II, 1928, S. 25) sagt mit Recht, daß das Ethische im πνεῦμα-Begriff des N.T.s vergebens im Hellenismus gesucht wird. Es ist bezeichnend, daß Reitzenstein — nachdem er erst die Behauptung aufgestellt hat, daß alle πνεῦμα-Stellen aus dem hellenistischen Sprachgebrauch erklärt werden können — zum Schluß sagt: „Ob ebenso leicht alle aus dem hebräischen Gebrauch von ruach und nephesch oder dem Gebrauch von πνεῦμα in der Septuaginta zu verstehen sind, wird der Theologe entscheiden müssen“ (S. 314, vgl. S. 75), — als ob nicht jeder, der ein Urteil über den πνεῦμα-Gebrauch bei Paulus fällen will, selber untersuchen müßte, ob πνεῦμα aus dem Septuagintagebrauch erklärt werden könne; die Septuaginta war ja nun einmal die Bibel des Apostels. Selbst wenn später in dem vom Orient beeinflußten Hellenismus ein Gebrauch vorkommt, der in mehrfacher Hinsicht mit dem neutestamentlichen parallel läuft, so ist doch auch der Unterschied fortwährend so auffällig, daß die

Insofern liegen die Linien im großen und ganzen klar vor unsern Augen. Die stärkste Bedeutungsveränderung findet also beim Übergang vom griechischen Boden zur Sept. statt, indem die Elemente des Persönlichen und Heiligen in πνεῦμα aufgenommen werden; aber auch der Übergang vom A.T. zum N.T. ist wichtig, indem der Geist jetzt der Geist Jesu Christi wird. — Die Hauptschwierigkeit für den Exegeten liegt indessen darin, daß die früheren Bedeutungen des Wortes nicht ohne weiteres verschwinden, weil neue hinzukommen. Und daher wird er fortgesetzt über Einzelheiten im Zweifel sein können. So kann z. B. in vielen Fällen unmöglich entschieden werden, ob πνεῦμα persönlich oder unpersönlich gedacht ist. 2. Tim. 1,7 ist von einem πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ die Rede. Wer will da entscheiden, ob πνεῦμα hier einen religiösen Zustand im Menschen, bestehend aus Kraft, Liebe und Zucht, bedeutet, worauf die Parallele πνεῦμα δειλίας im selben Vers hinweist, oder ob der Geist Gottes gemeint ist, der im Menschen die genannten Eigenschaften schafft. Dies Letztere würde der paulinischen Anschauung gut entsprechen, daß nämlich alles Gute im Menschen eine „Frucht des Geistes" ist. — An der genannten Stelle spricht Paulus von einem πνεῦμα δυνάμεως; Röm. 15,19 sagt er δύναμις πνεύματος; 1. Kor. 2,4 setzt er die beiden Begriffe neben einander (in Beweisung des Geistes und der Kraft). So verschieden und schillernd können also die an πνεῦμα geknüpften Vorstellungen sein. Sicher ist daher nur, daß πνεῦμα und δύναμις bei Paulus mit einander stark verwandt sind. — Und weiter: Sind „die Geister der Propheten" (1. Kor. 14, 32) die individuellen Persönlichkeiten mit ihren prophetischen Gaben, die dem persönlichen Willen untertan sein sollen, oder sind es „Geister" (persönliche?), die von Gott in die Seele der Propheten hineingeschickt werden (vgl. 1. Kön. 22,19—22)? — Wenn so im einzelnen oft Unsicherheit herrscht, darf doch nicht vergessen werden, daß die Beziehung von πνεῦμα auf Christus, die die neutestamentliche Vorstellung beherrscht, die wesentlichste Seite in der Grundauffassung dieses Be-

Erklärung teils aus dem Gebrauch der Sept., die ja der nächste geschichtliche Hintergrund ist, und teils aus dem N.T. selbst als die methodisch richtige bezeichnet werden muß. Und nicht nur die Unterschiede sollten zu dieser Erkenntnis führen. Von dem hellenistischen Gebrauch wird man nicht sagen können, daß er in die Zeit der Entstehung der Sept. zurückreiche. Beim Gebrauch des Wortes durch die Übersetzer des hebräischen Textes sehen wir sozusagen vor unseren Augen die Entwicklung ablaufen, durch welche die neuen Vorstellungen in πνεῦμα hineinwachsen. Auch aus diesem Grunde ist die Hilfe zum Verstehen des neutestamentlichen Gebrauchs in erster Linie hier zu suchen.

griffes im N.T. darstellt. Dem Exegeten diene in Zweifelsfällen zum Trost, daß die neutestamentlichen Autoren vielleicht auch selber, wenn man sie hätte fragen können, nicht immer eine sichere Antwort würden gegeben haben. Sie haben sicher nicht sich selbst zugetraut, die an das Wort „Geist" geknüpften Rätsel aufklären zu können. Wir können ohne uns zu schämen zugestehen, daß wir der Lösung nicht näher gekommen sind. Die Wirkungen des Geistes können wir sehen und erfahren, sein innerstes Wesen aber ist nicht zu ergründen.

d) Einige neutestamentliche Worte erhalten — ohne eigentlich eine neue Bedeutung zu bekommen — eine neue konkrete Anwendung. Auch bei dieser Gruppe von Worten müssen wir betonen, daß die Abgrenzung unsicher ist. Schon oben sind Worte angeführt worden, die ebenso gut hier zu nennen wären (z. B. ἐπίσκοπος). Und umgekehrt könnte man bei einigen hier zu besprechenden Worten die Abänderung auch als eine Vertiefung der Bedeutung (vgl. die erste Gruppe) charakterisieren. Trotzdem dürfte es berechtigt sein, die im folgenden heranzuziehenden Worte unter dem Gesichtspunkte einer neuen konkreten Anwendung zu betrachten.

Unter solchen Worten kann in erster Linie σωτήρ genannt werden, das in damaliger Zeit häufig in der Bedeutung Befreier, Wohltäter u. ä. gebraucht wurde. Dieses Prädikat erhielten hervorragende Persönlichkeiten, unter ihnen besonders der Kaiser, als eine Ehrenbezeichnung. In der Sept. wird σωτήρ auf Gott angewendet und im N.T. sowohl auf Gott als auf Christus. Im christlichen Gebrauch dringt die letztere Anwendung in dem Grade durch, daß man später in der Verkündigung das Wort σωτήρ schwerlich auf andere als auf Christus anwenden würde. Um den Sinn dieses Wortes im N.T. zu erfassen, muß man bedenken, daß σωτήρ in neutestamentlicher Zeit noch nicht in gleicher Weise wie z. B. das deutsche „Heiland" die Gedanken unmittelbar auf Christus hinleitete. Denn die Anwendung des betreffenden Wortes auf andere Personen war den neutestamentlichen Verfassern und Lesern damals noch geläufig. Gerade der Gebrauch für den Kaiser (sogar das volle johanneische ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, Joh. 4, 42, wurde auf mehrere römische Kaiser angewandt) rief die Vorstellung eines scharfen Gegensatzes hervor, — eine Vorstellung, die dem heutigen Leser fernliegt. — Aber trotzdem müssen der Septuagintagebrauch und besonders die neutestamentlichen Vorstellungen vom Heil für das Verständnis des Wortes im N.T. viel maßgebender sein als der Sprachgebrauch außerhalb des N.T.s. Im biblischen Gebrauch findet eine bemerkenswerte

Vertiefung der Bedeutung statt. Alle die eigentümlichen neutestamentlichen Vorstellungen von dem Wesen des Heils als einer Erlösung von Sünde und Schuld, eines Heils ohne Verdienst, allein aus Gnaden, finden in σωτήρ, σωτηρία, σώζω usw. ihren Gesamtausdruck[1]).

Das Wort ἐκκλησία — der gewöhnliche Ausdruck für eine Versammlung (in Acta 19, 39 und 41 sowohl für eine gesetzlich einberufene Volksversammlung als auch für eine zufällige Versammlung) — wird die Bezeichnung für die christliche Gemeinde, für die einzelne Gemeinde wie auch für die christliche „Kirche" oder Gemeinde insgesamt. Bei der Anwendung auf die ganze Gemeinde spielen wahrscheinlich Vorstellungen aus dem Gebrauch des Wortes in der Sept. mit hinein. Dort wird es von dem israelitischen Volksganzen gebraucht. Wenn Paulus nun ausdrücklich die christliche Gemeinde als „Gottes Israel" (Gal. 6, 16), d. h. als das wahre Volk Gottes, bezeichnet, so läßt sich diese Vorstellung vom Worte ἐκκλησία kaum fernhalten, wenn er von der christlichen Gemeinde als der „ἐκκλησία Gottes" (Gal. 1, 13; 1. Kor. 15, 9) spricht[2]).

Ebenso wie ἐκκλησία erhält auch das griechische Wort für Sendbote, ἀπόστολος, allmählich eine prägnante Bedeutung; außerordentlich schwer ist es aber zu entscheiden, an welchen Stellen die neue Bedeutung vorkommt und an welchen die geläufige, umfassendere Bedeutung noch die herrschende ist. In dem späteren christlichen Gebrauch siegt die eingeschränkte Bedeutung, so daß ἀπόστολοι schließlich nur für den Kreis gebraucht wird, der in der ältesten Zeit gewöhnlich mit οἱ δώδεκα bezeichnet wird (allerdings mit einer wichtigen Personänderung). In der Apok. (21, 14) haben wir ein frühes Beispiel für die neue Bedeutung (ist hier die Personänderung schon bewußt?), ebenso wie wir diese auch bei Luk. 6, 13 ahnen. Aber die ursprüngliche umfassendere Bedeutung kommt mehrfach im N.T. vor (am klarsten 2. Kor. 8, 23).

---

[1]) Über σωτήρ vgl. u. a. H. Lietzmann: Der Weltheiland, 1909; Deißmann: Licht vom Osten, S. 311 f.; Wendland: Die hellen.-röm. Kultur², 1912, S. 406 ff.; auch A. Harnack: Reden und Aufsätze I², 1906, S. 301—311.

[2]) Weshalb das N.T. das Wort ἐκκλησία dem in der Sept. mit diesem ungefähr synonym gebrauchten συναγωγή vorzieht, vgl. meine Erklärung zu den Briefen an Tim. und Tit., S. 109 f. — Vgl. im übrigen F. J. A. Hort: The Christian Ecclesia, 1897; Poland: Gesch. des griech. Vereinswesens, 1909, S. 155 f.; 248; 356 ff. und K. L. Schmidt in der Deißmann-Festschrift, 1927, S. 258—319. — Das Wort ecclesia wurde unverändert ins Lateinische übernommen, aber dies erklärt sich nicht ausschließlich aus dem christlichen Einfluß, vgl. Deißmann: Licht vom Osten, S. 90 f.

Oft in Acta und ebenso an einer Stelle wie 1. Kor. 15,7 ist man unsicher, auf wen der Ausdruck ἀπόστολοι geht. Ist es ein Kreis, der mehr umfaßt als „die Zwölf", der aber doch fest abgegrenzt ist[1])? Und nach welchen Gesichtspunkten ist dieser Kreis abgegrenzt? Oder ist ἀπόστολοι nur eine Bezeichnung, die man anfangs für christliche Missionare oder besonders beauftragte Sendboten verwendet, ohne daß der Kreis fest abgegrenzt gedacht wird, bis dann schließlich die Gleichsetzung mit „den Zwölf" (d. h. den 11 + Paulus) durchdringt[2]). Es würde zu weit führen, hier auf alle diese Fragen einzugehen. Wir müssen uns auf das Aufweisen des Problems beschränken.

Wie mit ἀπόστολος steht die Sache ungefähr auch mit μάρτυς. Auch hier haben wir einen prägnanten *späteren* Gebrauch, nämlich die Bedeutung Blutzeuge oder jedenfalls jemand, der Leiden um Christi willen übernimmt. Diese Bedeutung drang so sehr durch, daß man innerhalb der lateinischen Kirchensprache die ursprüngliche Bedeutung überhaupt nicht findet. Im N.T. ist dieser Gebrauch („Zeuge", jemand, der ein Zeugnis ablegt oder bestätigt) aber noch der herrschende. Doch meldet sich an Stellen wie Acta 22,20, in der das Wort bei der Erwähnung des blutigen Todes des Stephanus auf diesen angewendet wird, und an verwandten Stellen wie Apok. 2,13 (vgl. 17,6) die Frage, ob die neue Bedeutung nicht hier schon vorliegt. Jedenfalls sind diese Stellen die Ausgangspunkte für die spätere konkrete Anwendung auf die Blutzeugen[3]).

---

[1]) Karl Holl vermutet, daß das Wort besonders auf den Kreis der Zwölf, erweitert mit Jakobus, angewendet wurde (vgl. „Der Kirchenbegriff des Paulus", Sitz.ber. d. preuß. Ak. d. Wiss. 1921 = Ges. Aufs. II, 1928, S. 44–67). Im übrigen verweisen wir auf v. Dobschütz: Probleme des apostol. Zeitalters, 1904, S. 105ff.; H. Monnier: La notion de l'apostolat, 1903; Burton: The epistle to the Galatians, S. 363–384; H. Mosbech in „Studier tilegnede Frants Buhl", 1925, S. 151–166.

[2]) Man muß unterscheiden zwischen der Frage, welche Personen der Ausdruck ἀπόστολοι umfaßt, und der anderen, welche Autorität man dem Paulus gegenüber „den Zwölf" beilegte (vgl. J. Wagenmann: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf, 1926).

[3]) Über μάρτυς in der latein. Kirchensprache vgl. Corssen in Neue Jahrb. für d. klass. Altertum, 1915, S. 481–501. Man ist sich darüber nicht einig, auf welchem Wege die neue Bedeutung von μαρτυρεῖν sich entwickelt, vgl. besonders Reitzenstein in Nachr. der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1917, S. 417–467, und Karl Holl in Neue Jahrb. für das klass. Altertum, 1914, S. 523ff. und 1916, S. 253ff.; ebenfalls Reitzenstein und Holl in Hermes, Band 52 (1917), S. 301ff.; 442ff. Holls Abhandlungen sind neu gedruckt in Ges. Aufs. II, 1928. Vgl. auch A. Schlatter: Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, 1915.

e) Besondere Aufmerksamkeit verdienen solche Worte, bei denen zwei Bedeutungen gleichzeitig vorliegen können. Ein deutliches Beispiel hierfür ist das Wort διαθήκη. In der damaligen Sprache bedeutet es gewöhnlich Testament, aber in der Sept., in der es als Übersetzung von בְּרִית verwendet wird, kommt eine andere Vorstellungsreihe hinzu, die dem geläufigen Gebrauche in der griechischen Literatur wohl nicht ganz fremd, aber dort doch nicht vorherrschend ist. Das Wort wird hier die Bezeichnung für einen von Gott mit den Menschen gestifteten Bund. Sehr umstritten ist nun die Frage, welche von diesen beiden Vorstellungen, Testament oder Bund, im N.T. im Vordergrund steht. Lateinisch wird das Wort bekanntlich mit „testamentum" wiedergegeben. Trotzdem ist es nach der herrschenden Auffassung die Vorstellung von einem „Bunde", die im N.T. an den meisten Stellen im Vordergrund steht. Aber der durch das Wort „Testament" ausgedrückte Gedanke, daß der eine Teil der absolut gebende ist, muß überall mitgedacht werden. Und es kommen jedenfalls zwei Stellen vor, an denen beide Vorstellungen mit gleicher Stärke gleichzeitig vorhanden sind. Gal. 3,15–17 und besonders Hebr. 9,15–16 ist die Beweisführung des Textes nur unter dieser Voraussetzung verständlich, — ein Tatbestand, der ja an und für sich ganz natürlich ist, wenn das Wort tatsächlich beide Bedeutungen hat. Daß man diesen Zusammenhang in der Übersetzung in eine Sprache, die ein solches mehrdeutiges Wort nicht besitzt, schwer zum Ausdruck bringen kann, ist eine andere Sache. — Später wird die Bedeutung von διαθήκη erweitert, indem das Wort nicht nur eine Bezeichnung für den alten und neuen Bund, sondern auch für diejenigen Schriften wird, die von diesen beiden Bundschließungen berichten. Wenn Paulus 2. Kor. 3,14 von einer ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης spricht, haben wir hier vielleicht den Ausgangspunkt dieser neuen Bedeutung. Doch ist sie an dieser Stelle wohl kaum vorhanden[1]).

f) Noch eine Wortgruppe ist in diesem Zusammenhang anzuführen, nämlich solche Worte, deren konkrete damalige Anwendung auf ihren neutestamentlichen Gebrauch ein interessantes Licht wirft. Paulus spricht davon, daß Christus uns teuer erkauft hat (τιμῆς, 1. Kor. 6,20; 7,23), daß er uns von dem Fluche des Gesetzes „losgekauft" hat (Gal. 3,13); er gebraucht für diese Loskaufung oft den Ausdruck ἀπολύτρωσις. Diese Ausdrücke finden wir jetzt in neu entdeckten Quellen wieder, die eine damalige Sitte beleuchten. Es handelt

[1]) Über den Begriff διαθήκη vgl. die Monographien von Behm (Der Begriff Diatheke im N.T., 1912) und Lohmeyer (Diatheke, 1913).

sich um die Freigabe eines Sklaven. Diese konnte so vor sich gehen, daß sein Herr ihn an einen Gott „verkaufte" (d. h. der Herr erhielt aus der Tempelkasse des jeweiligen Gottes eine Summe, die der Sklave im voraus einbezahlt hatte); der Sklave war hiermit Eigentum der betreffenden Gottheit geworden, aber gleichzeitig von der Sklaverei befreit. Wir erhalten aber durch diese Sitte eigentlich keine Wegweisung zu einem tieferen Verständnis dessen, was Paulus mit der „Loskaufung" (ἀπολύτρωσις), die in seiner Gesamtanschauung einen so hervorragenden Platz einnimmt, nun eigentlich meint. Was Paulus mit dem λύτρον, das dem Bilde zu Grunde liegt (vgl. ἀντίλυτρον 1. Tim. 2, 6 und bereits Jesu Gebrauch des bildlichen λύτρον Matth. 20, 28) eigentlich sagen will, können wir nur erkennen, wenn wir uns in die Textzusammenhänge, in welchen Paulus diese Worte gebraucht, vertiefen (bes. die Stelle Röm. 3, 24 ff., an der wir darauf achten müssen, daß ἀπολύτρωσις und ἱλαστήριον miteinander in enge Verbindung gesetzt werden). Nur das erfahren wir durch die aus der genannten damaligen Sitte angeführten Parallelen, daß Paulus zur Beleuchtung seiner Gedanken ein anschauliches Bild aus dem praktischen Leben herausgegriffen hat. Und wir verstehen, daß dieses Bild bei den Lesern unwillkürlich die Vorstellung hervorrufen mußte, daß die Menschen Sklaven sind und ihre Freiheit nur dadurch erhalten, daß sie Gottes Eigentum werden[1]).

Ebenso werden die Worte παρουσία und ἐπιφάνεια, die im N. T. für die „Wiederkunft" Christi gebraucht werden, aber eigentlich „Ankunft", „Offenbarung" bedeuten, in eigentümlicher Weise beleuchtet, wenn wir die häufige damalige Verwendung der Worte für den Besuch der Kaiser und anderer hervorragender Persönlichkeiten zum Vergleich heranziehen. So allgemein war dieser Gebrauch, daß παρουσία auch zur Bezeichnung der Unkosten beim Besuche höherer Beamten gebraucht werden konnte. Es ist also der Gedanke des Erscheinens Christi in der Herrlichkeit, der in diesem Worte liegt. Wenn wir es heute mit dem Worte „Wiederkunft" wiedergeben, hängt das mit der späteren Reflexion zusammen, die ein zweites Kommen dem ersten gegenüberstellt. Man lebte in der Erwartung, daß die Ankunft Christi nahe sei; und zwar erwartete man ein plötzliches und herrliches Erscheinen des Herrn, der sich für eine kurze Zeit ins Unsichtbare zurückgezogen hatte[2]).

[1]) Über die damalige Sitte vgl. bes. Deißmann: Licht vom Osten, S. 270–281.

[2]) Nichts dürfte klarer beweisen, daß der Gedanke einer Wiederkunft nicht

Die exegetischen Schwierigkeiten, welche die Abwandlungen und Änderungen in der Bedeutung der Worte dem rechten Verständnis des N. T. bereiten, werden wir durch das Wort σάρξ, das wir zum Schluß heranziehen wollen, besonders anschaulich illustrieren können. Zum rechten Verständnis dieses Wortes gehört ein Inbeziehungsetzen sowohl zu jüdischen als auch zu hellenistischen Vorstellungen, wodurch dann die Verschiedenheit griechischer, jüdischer und christlicher Religiosität klar an den Tag kommt. Das Wort paßt in keine der schon behandelten Wortgruppen hinein. Ursprünglich bedeutet es schlecht und recht Fleisch, wird dann zunächst für den Leib gebraucht, in der griechischen Literatur (doch nicht bei den Stoikern[1]) oft in geringschätzigem Sinne für die niedere, sinnliche Seite (im Gegensatz zu ψυχή, νοῦς, λόγος). In der Sept. erhält es eine umfassendere Anwendung; es wird nicht nur die Bezeichnung für den menschlichen Leib, sondern auch als Übersetzung von בָּשָׂר für den Menschen als solchen und insbesondere für das Menschengeschlecht („alles Fleisch"). Es kann also ganz neutral gebraucht werden, — der Mensch ist ja als Bild Gottes geschaffen; darum kann auch die σάρξ am Heile Gottes teilhaben (Ps. 16, 9; vgl. Acta 2, 26). Aber auf Grund des wirklichen Zustandes der Menschheit erhält σάρξ auch die Nebenbedeutung des Gebrechlichen oder des Sündigen, doch nicht im griechischen Sinne des Wortes; es ist nämlich *der gesamte Mensch*, nicht nur sein Leib, der sündig ist. Wir spüren also deutlich die israelitische Vorstellung, nach der auch die Seele Fleisch ist[2]). Dieser Gebrauch der Sept. bildet den Hintergrund für die Verwendung des Wortes im N. T.; doch findet eine Weiterführung statt. σάρξ steht nicht nur für Seele, sondern wechselt auch mit πνεῦμα, vgl. die Stellen 2. Kor. 2, 13 und 2. Kor. 7, 5, an denen derselbe Gemütszustand (das Fehlen von ἄνεσις in einer bestimmten Situation) das eine Mal im πνεῦμα, das andere Mal in der σάρξ lokalisiert gedacht wird; die beiden Worte sind an den genannten Stellen in Wirklichkeit nur eine Umschreibung für die ganze Person. Weiter ist als besonders charakteristisch für den neutestamentlichen Gebrauch hervorzuheben, daß σάρξ *einerseits* in

in dem Worte παρουσία lag, als der Umstand, daß Justin von ἡ πρώτη παρουσία τοῦ χριστοῦ (Dial. c. Thryphone 14, 8) reden konnte. Die lateinische Übersetzung adventus zeigt dasselbe. — Im übrigen vgl. bes. Deißmann: Licht vom Osten, S. 314–320.

[1]) Vgl. Bonhöffer: Epiktet und das N. T., 1911, S. 160 f.

[2]) Johs. Pedersen: Israel, S. 129. Später heißt es: „Nirgends wird im Menschen ein Gegensatz zwischen dem schwachen Fleisch und der starken Seele angedeutet."

eine so intime Verbindung mit der Vorstellung des Sündigen gesetzt wird (wie es Röm. 7, 18 geschieht: in meinem Fleisch wohnt nichts Gutes), daß man gemeint hat, die Stelle aus einer Beeinflussung vonseiten der helleniſtischen pessimiſtischen Wertung der Leiblichkeit erklären zu müssen, — und daß andererseits derselbe Ausdruck σάρξ von demselben Paulus auf die sündlose Leiblichkeit Jesu angewendet wird (vgl. Eph. 2, 15; Kol. 1, 22)[1]). Diese letzte Bedeutung hat ihren klassischen Ausdruck in dem Johanneischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο erhalten (Joh. 1, 14), wo σάρξ unstrittig nicht nur die Leiblichkeit umfaßt. Im N. T. wird m. a. W. der Septuagintagebrauch zugespitzt, indem σάρξ nicht nur neutral, sondern auch für die Sündlosigkeit Jesu gebraucht wird. Aber gleichzeitig ist die Vorstellung des Sündigen in der σάρξ vertieft worden, — eine natürliche Folge des tieferen Sündenbewußtseins im N. T. In letzter Hinsicht findet also eine schwache Annäherung an den helleniſtischen Gebrauch statt; doch wird einerseits immer der Gedanke entschieden aufrechterhalten, daß der Leib als von Gott geschaffen dazu bestimmt ist, geheiligt zu werden und an der Auferstehung teilzunehmen, wie ja andererseits σάρξ auch zur Bezeichnung rein seelischer Sünden, die keine besondere Verbindung mit der Leiblichkeit haben (Gal. 5, 20), Verwendung findet. — Daß im N. T. so große Gegensätze in demselben Begriff enthalten sein können, hängt mit der christlichen Grundauffassung des Menschen zusammen: auf ein Mal das tief gefallene, durch und durch befleckte Geschöpf, und doch der Mensch, der voll und ganz erlöst werden kann. Daß das Christentum trotz des starken Hervorhebens des Dualismus im Innern des Menschen die Vorstellung des Sündigen und des Sündlosen an denselben Begriff knüpft, beweist, daß es einen letzten metaphysischen unüberbrückbaren Dualismus nicht kennt. Der Mensch ist als Geschöpf Gottes eine Einheit und wird als solcher erlöst. Auch die Leiblichkeit kann und soll geheiligt werden[2]).

Es dürfte exegetisch von Interesse sein, ob in allen den hier nachgewiesenen Abwandlungen und Änderungen der Wortbedeutung gewisse

[1]) Es ist lehrreich, Kol. 1, 22 mit Kol. 2, 11 zu vergleichen, — im selben Brief so kurz hintereinander wird σῶμα τῆς σαρκός an der einen Stelle für den sündlosen Menschenleib Christi, an der anderen für das sündige Wesen des Menschen (nicht ausschließlich die Leiblichkeit) gebraucht.

[2]) Über den Begriff σάρξ vgl. H. H. Wendt: Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, 1878; W. P. Dickson: St. Pauls use of the terms flesh and spirit, 1883; Johs. Pedersen: Israel, S. 129f.; E. de Witt Burton: The Epistle to the Galatians, 1921, S. 492ff.; W. Schauf: Sarx, 1924.

leitende Tendenzen vorhanden sind, die dann im voraus zu beachten wären. Einzelne solche Tendenzen lassen sich unschwer erkennen. Erstens haben wir gesehen, daß die neutestamentlichen Autoren solche Worte bevorzugen, die gleichzeitig ethische und religiöse Vorstellungen enthalten (typisch hierfür ist πίστις). Der Interpret wird hiermit auf eine wesentliche Eigentümlichkeit des Christentums im Gegensatz zu den übrigen Religionen aufmerksam gemacht, daß das Christentum nämlich nicht nur die nahe Beziehung der Religion zur Moral betont, sondern auch behauptet, daß diese beiden sich ihrer Idee gemäß nur entfalten können, wenn sie sich gegenseitig durchdringen. Religion ohne Moral ist keine Religion, und Moral ohne Religion ist keine Moral. Dieser Tatbestand kommt auch in einem Begriff wie ἀλήθεια deutlich zum Ausdruck; der Christ soll nicht nur die Wahrheit reden, sondern ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (Joh. 3,21). — Eine zweite leitende Tendenz ist die, daß die neutestamentlichen Schriftsteller den Gebrauch solcher Worte, die zum heidnischen oder jüdischen Kultus in naher Beziehung gestanden haben, vermeiden. Auch hierdurch tritt eine Eigentümlichkeit des neutestamentlichen Christentums in die Erscheinung, nämlich die Unabhängigkeit von allem Kultischen. Natürlich muß das Christentum wie jede andere Religion auch seinen Kultus haben, wie das auch bereits in der Urgemeinde der Fall war. Aber während es nicht lange dauerte, bis man in der christlichen Gemeinde bestimmte kultische Formen eng mit dem Christentum verknüpfte, behauptete das neutestamentliche Christentum eine von allen kultischen Vorschriften ganz unabhängige Stellung. Sein Kultus hatte ganz freie Formen (Acta 2,42; vgl. oben S. 71); und der moralische Lebenswandel wurde als der wahre Kultus, der wahre Gottesdienst (Röm. 12,1; Hebr. 13,16) bezeichnet. — Taufe und heiliges Abendmahl sind die einzigen scheinbaren Ausnahmen; aber auch über deren Ausübung bestehen keine bestimmten Vorschriften. — Die erwähnten Bedeutungsübergänge warnen uns also vor der in der neuesten Forschung häufig allzu starken Betonung des kultischen Moments innerhalb der neutestamentlichen Gemeinde.

Wir gehen jetzt zu den neugebildeten Worten im N.T. über. In jeder lebendigen Sprache werden ständig neue Worte gebildet, und das um so mehr, wenn neue Gedanken aufkommen. So hat denn auch das Christentum der Sprache neue Worte geschenkt. Allmählich, d. h. im Laufe der ersten Jahrhunderte tauchen viele neugebildete Worte auf; dagegen ist ihre Zahl im N.T. auffallend gering (vgl. oben S. 57).

Besonders sind es die neuen Organisationen, Bräuche, äußeren Einrichtungen — nicht die neuen Gedanken — gewesen, die zur Prägung von neuen Worten Anlaß gegeben haben, — ein Zeugnis des Reichtums der griechischen Sprache, die den christlichen Sendboten reichlich die Worte darbot, die zur Aufnahme des neuen Vorstellungskreises geeignet waren.

Neugebildete Worte bereiten dem Exegeten in der Regel nicht so große Schwierigkeiten wie die Worte, deren Bedeutung geändert wird. Ihre Bedeutung muß teils etymologisch und im Hinblick auf verwandte Worte derselben Wurzel, — teils und zwar hauptsächlich aus dem Kontext bestimmt werden, indem man gleichzeitig die neue Grundanschauung, die ja ihre Neubildung veranlaßt hat, beachtet.

Bei einigen dieser neuen Worte im N.T. zeigt es sich, daß ihre wurzelverwandten Worte schon im voraus eine Bedeutungsänderung erfahren haben.

Wir finden einige neue Worte, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bereiten, z. B. das Wort ἀντίχριστος. Die in diesem Worte enthaltene Vorstellung war schon längst vorhanden, ehe das Wort entstand[1]). Durch den geschichtlichen Antiochus Epiphanes war nämlich der Gedanke eines mächtigen Führers aller boshaften Mächte, der in den letzten Zeiten aufstehen und den Messias bekämpfen sollte, den Juden lebendig zum Bewußtsein gekommen. Diese Vorstellung begegnet uns jetzt auch im Christentum, zwar nicht in der Verkündigung Jesu[2]), aber bei Paulus (2. Thess. 2, 1 — 12), im 1. und 2. Johannesbrief und in der Apok. (der Ausdruck ἀντίχριστος doch nur im 1. und 2. Joh.). M. a. W. der Inhalt des neuen Wortes ist im voraus schon bekannt gewesen; — und das Neue im Wort, das auf christlichem Boden hinzugefügt wird, ist im Worte χριστός klar ausgesprochen.

Auch neue Worte wie βάπτισμα und βαπτισμός erklären sich einfach[3]). Ihre Bildung hängt eben damit zusammen, daß die Taufe innerhalb der christlichen Gemeinde eine heilige kultische Handlung wurde. Dadurch

[1]) Bousset: Der Antichrist, 1895, bes. S. 81 ff.

[2]) ψευδόχριστος, Matth. 24, 24, ist nicht ganz dasselbe. Bei einem ψευδόχριστος braucht man nicht notwendig an eine Person zu denken, die direkt gegen Christus kämpft; aber in Wirklichkeit wird in der Regel eine solche gemeint sein, ebenso, wie ein ἀντίχριστος umgekehrt in der Regel ein solcher ist, der sich für den Christus ausgibt, so daß der Unterschied zwischen den beiden Begriffen kaum besonders groß ist.

[3]) βαπτισμός kommt auch bei Josephus (Ant. 18, 117) für die Johannestaufe vor.

entstand ein Bedürfnis neuer Worte, deren Bedeutung sich von selbst ergibt (wenn man die Gesetze der griechischen Wortbildung berücksichtigt).

Nicht ganz so einfach liegt die Sache bei ἀναγεννᾶσθαι, das 1. Petr. 1,3 und 1,23 vorkommt, und das übrigens nicht mit voller Sicherheit als ein neugeprägtes Wort bezeichnet werden kann. Die Papyrusfunde haben nämlich in den letzten Jahrzehnten mehrere Worte, die man früher als neugebildete betrachtete, als schon vorhandene erwiesen. Aber bisher ist das Wort ἀναγεννᾶσθαι doch nur in späteren Quellen gefunden, so in den Hermes-Schriften[1]). Natürlich kann es eine Zeitlang existiert haben, ehe wir sein Vorhandensein nachweisen können. Diese Frage ist sehr umstritten, weil man in ἀναγεννᾶσθαι und in den darangeknüpften Vorstellungen eine Einwirkung von seiten der hellenistischen Mysterienreligion hat finden wollen. Wir kehren in späterem Zusammenhang, in dem wir die Bedeutung des geschichtlichen Hintergrundes für das Verständnis des N.T. behandeln, zu dieser Frage zurück (§ 6). An dieser Stelle soll nur bemerkt werden, daß die Bedeutung des Wortes an sich klar ist, und daß sein Aufkommen innerhalb der christlichen Gemeinde schon in der ersten Zeit ganz natürlich fällt, wenn man bedenkt, daß das Bild einer Geburt (γεννᾶσθαι) aus Gott häufig bei Joh. vorkommt[2]); diese Geburt mußte ja im Gegensatz zur natürlichen Geburt als eine Wiedergeburt bezeichnet werden, — daß ferner die Vorstellung einer παλιγγενεσία sich Tit. 3,5 findet, und daß ein nahe verwandtes Bild, das einer Neuschöpfung, bei Paulus 2. Kor. 5,17 gebraucht wird[3]). Der Umstand, daß die Wiedergeburt auch durch das Wort geschieht (1. Petr. 1,23; vgl. Jak. 1,18), ebenso wie das ganze geistige Milieu dieser Vorstellung im N.T. läßt es unberechtigt erscheinen, in diesem Bilde magische Vorstellungen zu finden.

Unter die auf biblischem Boden neugebildeten Worte gehören wahrscheinlich auch ἁγιάζω[4]), ἁγιασμός, ἁγιότης und ἁγιωσύνη. Daß so viele Ableitungen dieser Wurzel vorkommen, ist darin begründet, daß sowohl die Sept. wie auch das N.T. das Adjektiv ἅγιος den anderen ver-

[1]) Vgl. Reitzenstein: Poimandres, 1904, S. 339; und Die hellenist. Mysterienreligionen, S. 39ff. und 262ff.

[2]) Vgl. den Gebrauch desselben Bildes Ps. 2,7; Acta 13,33; Hebr. 1,5; 5,5; vgl. auch Jak. 1,18.

[3]) Über den Gebrauch dieses Bildes auf jüdischem Boden vgl. Strack-Billerbeck: Komm. z. N.T. II, S. 421 f.

[4]) ἁγιάζω kommt außerhalb des biblischen Sprachgebietes vereinzelt recht früh vor (aber zeitlich später als die neutestamentlichen Schriften), z. B. in der sogenannten Mithrasliturgie.

wandten griechischen Ausdrücken wie ἱερός, ἁγνός, ὅσιος vorziehen. Diese Erscheinung können wir nicht ganz erklären; vielleicht darf man darauf hinweisen, daß im Griechischen in ἅγιος bisweilen auch die Vorstellung des Erhabenen, Unnahbaren mitklingt[1]), und daß es deshalb zur Wiedergabe des hebräischen קָדוֹשׁ geeignet erschien. Das ist möglich. Jedenfalls steht fest, daß die Übersetzer gemeint haben, in ἅγιος die beste Wiedergabe für קָדוֹשׁ zu finden. Hiermit erfuhr das griechische ἅγιος eine Bedeutungsänderung, indem alle die Vorstellungen, die in קָדוֹשׁ liegen, allmählich auf ἅγιος übertragen wurden. Das Verständnis dieses Wortes und seiner neugebildeten Ableitungen ist deshalb aus dem vollen biblischen Heiligkeitsbegriff zu gewinnen. Besonders entscheidend ist in dieser Verbindung die enge Verknüpfung der Eigenschaft heilig mit dem persönlichen Gott (Jes. 6), so daß die Heiligkeit im Lichte des Gottesbegriffes zu sehen ist. Hieraus ergibt sich wiederum, daß dieser Begriff vom A.T. zum N.T. infolge der veränderten Gottesvorstellung und vor allem infolge der Anwendung auf Christus abgewandelt wird (Acta 3,14; Apok. 3,7). Und schließlich hängt hiermit zusammen, daß ἅγιος jetzt recht oft zur Bezeichnung einer subjektiven Eigenschaft auch bei Menschen, häufig mit einem starken moralischen Einschlag gebraucht wird. — Die Bedeutung des Wortes muß in jedem einzelnen Falle aus dem Kontext bestimmt werden. Dabei wird der Erklärer mitunter finden, daß in den betreffenden Worten nahezu ausschließlich die auf griechischem Boden herrschenden Vorstellungen wirksam sind; vgl. besonders die Stelle Matth. 23,17. 19, an der ἁγιάζειν von den sonst im Heiligkeitsbegriff des N.T. vorherrschenden ethischen Vorstellungen ganz frei ist[2]).

War es bereits nicht leicht zu sagen, weshalb die Sept. und das N.T. das Wort ἅγιος und seine Ableitungen so entschieden in den Vordergrund gerückt haben, so ist noch schwerer zu erklären, weshalb das Wort ἀγάπη jetzt in dem Grade im Mittelpunkt zu stehen kommt, daß Gott geradezu mit der ἀγάπη identifiziert wird (1. Joh. 4, 8. 16). Man hat früher ἀγάπη als ein auf biblischem Boden entstandenes Wort betrachtet, aber jetzt sind einige Stellen bekannt geworden, an denen es auch außerhalb der Bibel vorkommt[3]). Das Verbum ἀγαπάω wurde neben verwandten Ausdrücken wie ἐράω, φιλέω allgemein gebraucht.

[1]) A. Fridrichsen: Hagios-Qadoš, 1916, S. 45 ff.

[2]) Vgl. über den Heiligkeitsbegriff u. a. Williger: Hagios, 1922, der behauptet, daß „eine auch dem hellenistischen Griechisch völlig fremde Verwendung des Wortes ἅγιος und sogar Neubildungen ausschließlich der jüdisch-christlichen Sakralsprache angehören" (S. 104).

[3]) Vgl. Deißmann: Licht vom Osten, S. 59, A. 3.

Um die Vorliebe des N.T. für ἀγαπάω und seine zentrale Verwendung des sonst äußerst selten vorkommenden Substantivs ἀγάπη zu erklären, hat man u. a. darauf hingewiesen, daß in ἀγαπάω bisweilen die Vorstellung einer durch die Vernunft oder den Willen beeinflußten Wahl liegt[1]). Diese Erklärung ist jedoch im Hinblick auf den Gebrauch der Sept. unwahrscheinlich; denn hier wird ἀγαπάω auch zur Bezeichnung der sinnlichen Liebe verwendet (2. Sam. 13,1. 4), und das Substantiv ἀγάπη kommt sogar am häufigsten in dieser Bedeutung vor. Weisheit Salomos 3,9 und 6,18 steht es zwar in geistiger Bedeutung. Es bleibt aber im Lichte sowohl des griechischen Sprachgebrauchs als auch des Septuagintagebrauchs trotzdem ein auffallendes und bisher unaufgeklärtes Problem, weshalb ἀγάπη und ἀγαπάω einen so zentralen Platz im N.T. erhalten[2]). Durch den Gebrauch dieser Worte auf griechischem und jüdischem Boden werden wir also in unserm Verständnis nicht gefördert, sondern sind ausschließlich auf das N.T. selbst angewiesen. Hier finden wir aber auch genug klare Worte für das Neue im Wesen der christlichen Liebe. 1. Joh. 4,10 gibt uns eine grundlegende Definition: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη usw. und 1. Kor. 13 eine reichhaltige Schilderung der christlichen Auffassung der Liebe. Diese Schilderung hat sicher ihren Hintergrund in der Person Jesu, die für die christliche Betrachtung als die vollkommene Wiederspiegelung der Liebe Gottes dasteht. — Das Neue im biblischen Liebesbegriff gibt sich auch darin zu erkennen, daß man die Liebe *befehlen* kann (Du *sollst* lieben . . .).

Eine Förderung in der klaren und scharfen Abgrenzung der Bedeutung jedes einzelnen Wortes, die vom Exegeten zu erstreben ist, bietet der Vergleich eines Wortes mit anderen Worten verwandter Bedeutung, also mit *Synonymen*. Wollen wir ein Wort vollständig verstehen, müssen wir auch solche Vergleiche vornehmen. Leider haben

[1]) Vgl. Burton: The Epistle to the Galatians, S. 520; auch Bonhöffer: Epiktet usw., S. 219.

[2]) Wenn auch sowohl ἀγαπᾶν wie ἀγάπη in der Sept. für die sinnliche Liebe gebraucht werden, kann die häufige Verwendung von ἀγαπᾶν für die Liebe des Menschen zu Gott und umgekehrt Gottes zu den Menschen vielleicht in gewisser Weise als eine Vorbereitung des neutestamentlichen Gebrauchs angesehen werden. Aber hinreichend erklärt ist die Sache so nicht. Auch der Sprachgebrauch in der Sept. bleibt dabei unerklärlich. ἐράω und ἔρως sind bekanntlich in der Sept. sehr stark in den Hintergrund getreten. (Sie kommen drei-, beziehungsweise zweimal vor; ἐραστής etwas häufiger.) Im christlichen Gebrauch wird ἐράω nicht auf die sinnliche Liebe beschränkt. Ignatius sagt: ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν (Ign. Rom. 7,2). — Zwischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν wird kaum ein Unterschied festzustellen sein. Vgl. bes. J. H. Bernard: The Gospel according to St. John, 1928, II, S. 702ff.

wir gegenwärtig auf diesem Gebiete keine voll auf der Höhe der heutigen Forschung stehenden literarischen Hilfsmittel zur Verfügung. Die Exegeten müssen deshalb bei der Benutzung der älteren Hilfsmittel im Einzelfalle untersuchen, ob die spätere Forschung Abwandlungen oder Änderungen herbeigeführt hat[1]).

Die obigen Untersuchungen haben uns auch einen Einblick in die Schwierigkeiten gegeben, die mit der Übersetzung eines Wortes oder eines Textes in eine fremde Sprache verbunden sind. Die Übersetzung eines Textes enthält immer gleichzeitig ein bestimmtes Verständnis desselben. Oft kann man das Verständnis in einer Übersetzung nicht voll und ganz zum Ausdruck bringen und muß deshalb eine Umschreibung, eine Paraphrase, anwenden. Die Hermeneutik muß sich auch mit den Prinzipien des Übersetzens beschäftigen.

Schleiermacher, der mehr und tiefer als die meisten über die Kunst des Verstehens nachgedacht hat, hat unter der Ausarbeitung seiner berühmten Übersetzung der platonischen Schriften reiche Gelegenheit gehabt, auch den Prinzipien der Übersetzungskunst nachzugehen. Seine Gedanken hierüber hat er in einer ausführlichen Abhandlung „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens" niedergelegt[2]).

Nachdem er die Schwierigkeiten einer Übersetzung betont hat, weil „kein einziges Wort in einer Sprache sich findet, zu welchem ein genau entsprechendes in einer anderen vorkommt", stellt er zwei entgegengesetzte Verfahren einander gegenüber. „Entweder der Übersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe, und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen." Beim ersten Verfahren will der Übersetzer seinem Leser es eindrücklich klar machen, daß er es mit einer fremden Vorstellungswelt zu tun hat, und gleichzeitig ihm helfen, jene zu verstehen[3]). Diese Methode hat aber ihre Mängel; die Übersetzungssprache

[1]) Unter älteren Darstellungen der Synonymik sind besonders zu nennen: J. A. H. Tittmann: De synonymis in N.T., 1829; R. C. Trench: The synonyms of the N.T., 1901; G. Heine: Synonymik des neutestamentlichen Griechisch, 1898. Viele wertvolle Vergleiche in Cremer-Kögel: Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch[11], 1923.

[2]) Sämmtl. Werke III, 2, S. 207–245; die angeführten Zitate S. 218 u. 239.

[3]) Diese Methode wird trefflich von E. Hirsch als „das Prinzip der philologischen Durchsichtigkeit" charakterisiert (Luthers deutsche Bibel, 1928, S. 14).

wird kein richtiges Deutsch, sondern ein Übersetzungs-Deutsch, das außerdem nur einen unvollkommenen Eindruck der griechischen Gedankenwelt zu geben vermag. Aber das andere Verfahren hat noch größere Mängel. Der Übersetzer will bei diesem versuchen, den ursprünglichen Autor so sprechen zu lassen, wie er gesprochen haben würde, wenn Deutsch seine Muttersprache gewesen wäre. Er versucht eine Form der deutschen Sprache zu schaffen, die dem Bildungsniveau des Autors, seinen stilistischen Fähigkeiten, seinem Wortschatz usw. entspricht. Gegen diese Methode wendet Schleiermacher ein, daß sie aus dem Grunde unmöglich sei, weil es sich überhaupt nicht denken läßt, daß eine hervorragende Persönlichkeit in einer anderen als in seiner eigenen Sprache schreiben könne. Sprache und Vorstellungswelt sind eben eine unlösbare Einheit. Der Übersetzer müßte in diesem Falle „die ganze Weisheit und Wissenschaft seines Mannes umbilden in das Begriffssystem der anderen Sprache". Unter diesen Umständen bevorzugt Schleiermacher das erste Verfahren trotz aller damit verknüpften Mängel.

Wir wollen dann den Worten lauschen, die ein moderner Meister des Auslegens über die Kunst des Übersetzens zu sagen hat. v. Wilamowitz hat in seiner Hippolyt-Ausgabe ein längeres Vorwort über das Thema: „Was ist übersetzen?" geschrieben[1]). Es heißt hier: „übersetzen ist kein dichten (ποιεῖν)" — aber trotzdem: „der geist des dichters muß über uns kommen und mit unseren worten reden". Die Übersetzung soll, wenn möglich, denselben Eindruck auf den heutigen Leser ausüben, den der Urtext auf die Leser seiner Zeit ausübte. Der Übersetzer soll „die gedanken und gefühle aufnehmen und wiedergeben". „Die wahre übersetzung ist metempsychose." „Es bleibt die seele, aber sie wechselt den leib." Man kann z. B. bei einem Gedicht nicht immer den ursprünglichen Rhythmus wiedergeben, sondern muß eine rhythmische Form der Übersetzungssprache wählen. v. Wilamowitz bevorzugt also in Wirklichkeit das oben dargestellte zweite Verfahren Schleiermachers. Und wenn dieser ein solches Verfahren für unmöglich erklärt hat, antwortet jener, „daß auf erden überhaupt das mögliche nur geleistet wird, wenn das unmögliche gefordert wird".

Wenn wir diese beiden Übersetzungsverfahren beurteilen wollen, dürfte es lehrreich sein zu bedenken, daß ein großer Teil des in den Evangelien überlieferten Stoffes einen Übersetzungsprozeß aus dem Aramäischen durchgemacht hat (ob nun eine schriftliche Vorlage vorhanden gewesen ist oder nicht), und daß wir hier gerade diese beiden Methoden

[1]) v. Wilamowitz: Euripides' Hippolytos. Griechisch und Deutsch, 1891.

durchgeführt vor uns sehen. Denn kann man nicht mit einem gewissen Recht behaupten, daß die Synoptiker in ihrer Wiedergabe das erste Verfahren durchführen, Joh. dagegen das zweite? Sicherlich ist es von großer Bedeutung, daß der Stoff der Evangelien in solch zwiefacher Wiedergabe vorliegt.

Mit diesen beiden Methoden sind die beiden Pole des Übersetzens klar gekennzeichnet. Schwerlich wird die eine oder die andere dieser Methoden in allen Fällen die allein richtige sein. Welche von beiden man vorzieht, wird abhängen u. a. von der Eigentümlichkeit des ursprünglichen Autors, von den Eigenschaften der Übersetzungssprache, von dem Verhältnis der beiden Sprachen zu einander, und auch von dem Leserkreis, den man bei der Übersetzung vor Augen hat. Wir müssen zum Beispiel zwischen einer wissenschaftlichen und einer volkstümlichen Übersetzung unterscheiden.

Besondere Rücksichten machen sich überdies noch geltend, wo es sich um eine Übersetzung der Bibel handelt. Allerdings könnte es so scheinen, als ob hier die zweite der genannten Methoden unbedingt den Vorzug haben müßte. Denn eine Bibelübersetzung muß in erster Linie volkstümlich sein. Das war auch die Eigenschaft der Übersetzung Luthers, die ihr eine so einzigartige Bedeutung verlieh, — und keineswegs nur für die breiten Massen des Volkes. Man braucht bloß daran zu erinnern, welch starken Eindruck die Übersetzung Luthers auf einen Mann wie Goethe gemacht hat[1]).

Gleichwohl erheben sich bei einer Bibelübersetzung starke Bedenken gegen eine einseitige Durchführung der zweiten Methode. Wo das Verfahren darin bestehen soll, daß der Übersetzer „die Gefühle des Autors in sich aufnimmt" und „seiner Seele einen anderen Leib gibt", besteht naturgemäß die große Gefahr, daß die Subjektivität des Übersetzers zu stark in den Vordergrund tritt. Und bei Schriften wie den neutestamentlichen, die so große Bedeutung haben, ist es noch wichtiger als bei anderen, daß sich nicht etwa die Persönlichkeit des Übersetzers störend zwischen Schriftsteller und Leser drängt. Denn wir wollen zu der Persönlichkeit des Schriftstellers, nicht zu der des Übersetzers in ein Verhältnis treten. Auch der Umstand, daß eine Bibelübersetzung zu einem ausgedehnten und dauernden Gebrauch, und das nicht bloß durch einzelne Menschen, sondern durch eine ganze Gemeinde bestimmt ist, läßt eine Übersetzung wenig wünschenswert erscheinen, die allzu stark von der Persönlichkeit des Übersetzers geprägt ist.

[1]) Vgl. Goethe: Aus meinem Leben III, 11.

Weiter dürfen wir von einer Bibelüberſetzung mit Recht fordern, daß ſie unbeſchadet ihrer Volkstümlichkeit alle erdenklichen Hilfsmittel anwendet, um eine getreue Wiedergabe des Urtextes ſicherzuſtellen. Damit aber iſt gegeben, daß man ſich auch mit Hilfe der Wiſſenſchaft dagegen rüſtet, die Umpflanzung in eine fremde Sprache irgendwie zu einer ſachlichen Veränderung des Gedankens werden zu laſſen. Endlich iſt noch zu bemerken, daß wir keine allzu große Angſt davor zu haben brauchen, daß in einer Bibelüberſetzung etwas Fremdartiges vorkomme. Denn durch die Jahrhunderte haben die bibliſchen Gedanken gerade auf Grund ihres allgemeinmenſchlichen Charakters zur Genüge erwieſen, daß ſie unabhängig von dem Fremdartigen der Sprachform von dem jeweiligen neuen Volkstum angeeignet werden können.

Bei einer Überſetzung der Bibel kann man alſo nicht einſeitig die eine der beiden beſprochenen Methoden zu Grunde legen, ſondern muß auf beide Rückſicht nehmen. Zwei Forderungen ſind hiernach an ein Überſetzen der Bibel zu ſtellen, die nicht leicht zu vereinigen ſind, deren Vereinigung aber gleichwohl das zu erſtrebende Ziel zu bleiben hat.

Zum erſten muß man unbedingte Treue gegen den Urtext und ſeinen Autor fordern. Natürlich iſt damit keineswegs eine buchſtäbliche Überſetzung gefordert; eine ſolche könnte unter Umſtänden ſogar Untreue gegen den Urtext bedeuten. Wohl aber muß man vorſichtig ſein gegenüber der Vorſtellung, es gelte nur „die Seele des Autors" zu bewahren, ſo daß man dieſer Seele getroſt einen neuen Leib geben dürfe. Die Beziehung der Seele zum Leibe iſt viel zu innig, als daß eine ſolche Scheidung ohne Gefahr durchgeführt werden könnte. Der Überſetzer muß eine gewiſſe Ähnlichkeit zwiſchen dem alten und dem neuen Leib erſtreben[1]).

Zum zweiten muß man von einer Bibelüberſetzung ebenſo beſtimmt fordern, daß ſie einen volkstümlichen Charakter erhalte. Die bibliſchen Autoren waren faſt alle unliterariſche Perſönlichkeiten, Männer aus dem Volke. Dies haben uns die neueren Unterſuchungen über die neuteſtamentliche Sprache klarer als je zuvor gelehrt. Wir würden alſo die neuteſtamentliche Urſchrift einer wertvollen Eigenſchaft berauben, wenn wir ihr ihren volkstümlichen Charakter nähmen. Leider geſchieht das oft. Man iſt ſo manches Mal aus Ehrfurcht vor dem N.T. gerade

[1]) Eine vollſtändige Durchführung der Forderung „eines neuen Leibes" wird ſo bedenkliche Dinge mit ſich führen wie die Erſetzung fremdartiger Bilder durch ganz neue, die den neuen Leſern vertraut ſind, — ebenſo die Verwendung von neuen rhythmiſchen Formen uſw.

den entgegengesetzten Weg gegangen und hat die Übersetzung der höheren Schriftsprache, der Buchsprache, angepaßt; oder man hat veraltete Ausdrücke zu bewahren gewünscht, mit dem Ergebnis, daß Bibelübersetzungen oft zahlreiche sprachliche Archaismen aufweisen. Ist das aber nicht eine mißverstandene Ehrfurcht? Wir können die neutestamentlichen Verfasser getrost schlicht und einfach reden lassen, wie sie es ursprünglich getan haben. Denn ihre Sprache besitzt zur Genüge die Erhabenheit, die selber sich Ehrfurcht erzwingt[1]).

Natürlich bleiben im einzelnen noch viele Zweifel bestehen. Wie weit darf man beispielsweise die äußere Treue gegen den Buchstaben auf Kosten des weniger Natürlichen und Echten in der Übersetzungssprache durchführen? Hierzu kommen noch die besonderen Schwierigkeiten, die die Wortspiele, die mehrdeutigen Wörter u. ä. mit sich bringen. Aber wir dürfen uns nicht in Einzelheiten verlieren, sondern müssen uns damit begnügen, Klarheit zu gewinnen über die Hauptlinien[2]).

Im Hinblick auf diese betonen wir noch zwei Gesichtspunkte. Die Bibelübersetzer müssen sich erstens von den Grundsätzen oder richtiger (denn gewöhnlich ist der Vorgang unbewußt) von dem Verfahren belehren lassen, das die neutestamentlichen Autoren selbst befolgt haben, sowohl bei der Wiedergabe eines semitischen Wortes als auch bei der Wahl zwischen mehreren möglichen griechischen Ausdrücken. Oben (S. 86) haben wir bereits darauf hingewiesen, daß sie die Worte bevorzugten, die schon vorher sowohl religiöse als moralische Vorstellungen enthielten. In diesen Spuren müssen auch die Bibelübersetzer gehen. Hat man die Wahl zwischen mehreren Worten zum Ausdruck einer religiösen Vorstellung, so müssen Worte mit ethischem Einschlag entschieden den intellektuell gefärbten vorgezogen werden. Beispielsweise darf man bei der Übersetzung von πίστις nicht ein Wort wählen, das hauptsächlich nur die theoretische Überzeugung ausdrückt, sondern lieber ein Wort, in dem das Moment der Treue im Vordergrund steht, mag dies Wort auch vielleicht in anderer Hinsicht nicht so nahe liegen (z. B. faith statt belief). Fehlgriffe in diesem Punkte könnten einen schicksalsschweren Einfluß gewinnen auf das Verständnis, das sich ein Volk vom Christentum bildet.

---

[1]) Doch kann die Rücksicht darauf, daß eine Bibelübersetzung zum Vorlesen bei Gottesdiensten verwendet wird, mitunter zur Vorsicht mahnen, nicht die Forderung einer „volkstümlichen" Sprache zu übertreiben.

[2]) Ein auf viele Einzelheiten eingehendes, sehr lehrreiches Buch ist P. Cauer: Die Kunst des Übersetzens[5], 1914.

Bei den Worten, denen das Christentum eine tiefere Bedeutung verliehen hat, liegt zweitens eine besondere Schwierigkeit vor; hier kann leicht ein Widerstreit zwischen der Forderung philologischer Treue und der Forderung genauer Wiedergabe des Gedankens entstehen. Wir haben beispielsweise oben S. 79f. gesehen, daß σωτήρ im N.T. zugleich rein philologisch gesehen die allgemeine Bedeutung eines Retters, Wohltäters o. ä. hat und in der Anwendung auf Gott oder Christus diesen oder jenen als den Urheber der Erlösung von der Schuld und der Macht der Sünde bezeichnet. Wollen wir nun aus wissenschaftlichen Gründen diese zwiefache Bedeutung des Wortes, die die meisten der zeitgenössischen Leser gefühlt haben, bewahren, müssen wir bei der rein wortgetreuen Übersetzung stehen bleiben. Wollen wir aber dem heutigen Leser recht zu verstehen geben, was z. B. Paulus mit den Worten σώζειν, σωτήρ und σωτηρία gemeint hat, dürfen wir ruhig prägnantere Worte zur Wiedergabe wählen. Viele unserer Sprachen haben in der Weise unter dem Einfluß des Christentums Worte so eigentümlich geprägt, daß sie gleich die Vorstellung des Heils im tiefsten Sinne des Wortes wachrufen (z. B. „Heiland", auf Dänisch „Frelser")[1]. Die philologisch genaue Übersetzung hat natürlich auch ihren Wert; sie gibt uns einen Einblick darin, wie das junge Christentum das Wort im Volksmunde aufgreift und damit die Anknüpfung an das alltägliche Leben sucht. Aber die andere Übersetzungsweise wird eher das tiefe Verstehen hervorrufen, welches die neutestamentlichen Zeugen zu wecken wünschten; und diese Rücksicht dürfte die überwiegende sein. Wir bewahren so den heutigen Leser davor, in jedem einzelnen Falle aufs neue den Entwicklungsgang der Wortbedeutung durchzumachen, der in der neutestamentlichen Sprache sich vollzieht, um ihn gleich zu einem Verstehen zu leiten, das ganz und gar der letzten Absicht der neutestamentlichen Autoren entspricht.

§ 3. Die individuellen Eigentümlichkeiten in Sprache und Stil.

Der Gedanke ist kürzlich ausgesprochen, daß wir neben einer Hermeneutik für das ganze N.T. auch spezielle hermeneutische Darstellungen für jede einzelne neutestamentliche Schrift ausarbeiten müßten[2]. Diese Forderung ist wohl etwas übertrieben, es wird aber immer sehr wichtig sein, die Tatsache zu unterstreichen, daß jeder neutestamentliche Verfasser

[1] Vgl. E. Hirsch: Luthers deutsche Bibel, 1928, S. 56ff.

[2] v. Dobschütz: Vom Auslegen des N.T.s, S. 16.

seine persönlichen Eigentümlichkeiten in Sprache und Stil hat. Wir werden damit vor die Frage gestellt, welche Bedeutung diese individuellen Eigenschaften für das Verstehen haben.

Daß der Stil eines Schriftstellers meistens persönlich geprägt wird, ist darin natürlich begründet, daß ein Autor jeden Augenblick — bewußt oder unbewußt — die Wahl zwischen mehreren möglichen Ausdrücken für dieselben Gedanken treffen muß, weil die Sprache in den meisten Fällen mehrere Möglichkeiten darbietet. Gewöhnlich geschieht die Wahl unbewußt oder jedenfalls nicht mit klarem Bewußtsein. Nur im Kunststil ist die Wahl ganz bewußt; aber mag sie nun bewußt oder unbewußt geschehen, jedenfalls steht sie immer mit Eigentümlichkeiten der Verfasserindividualität in Verbindung.

Jeder mit dem griechischen N.T. vertraute Leser braucht nicht viele Verse im Zusammenhang zu lesen, ehe er, selbst wenn der ihm im voraus bekannte Inhalt ihn nicht darüber belehrte, allein durch die Sprachform erkennt, von welchem Verfasser die Worte herrühren. Das N.T. birgt eine wunderbare Fülle der verschiedensten Stilformen, — nicht in der Weise, daß seine Verfasser nach Kunstregeln schreiben, sondern in der Art, daß sie ihren Stil individuell und frei geschaffen haben.

Zuerst begegnet uns der semitisch gefärbte Stil der Synoptiker mit seinen Parallelismen und Antithesen, — ein Griechisch, bei dem das Fremdartige besonders auffällt. Bericht wird lose an Bericht gereiht, ohne daß der Verfasser seine eigenen Gedanken hinzufügt oder sonst irgendwie das eine oder das andere unterstreicht oder pointiert. Der Inhalt selber kommt hiermit nur zu stärkerer Wirkung. — Unter den Synoptikern machen sich wiederum gewisse Unterschiede geltend. Matthäus zeigt besonders starkes jüdisches Kolorit in der Wortwahl wie im Stil, Markus besondere Vorliebe für anschauliches Ausmalen der äußeren Umstände, unter denen die Begebenheiten stattgefunden haben; Lukas weist einen merkwürdigen Stilwechsel auf, indem er bald ein gutes Griechisch schreibt, das ihm selbst geläufig war, bald unwillkürlich den Septuagintastil nachahmt, den er offenbar studiert und liebgewonnen hat. — Der vierte Evangelist schreibt im weihevollen, monotonen Stil, der nicht besonders wortreich, aber gedankenreich ist; eine ausgeprägte Nüchternheit verbindet er mit tiefer persönlicher Ergriffenheit, die gerade auf Grund ihres nüchternen Ausdrucks sich um so besser dem Leser mitteilt. — Zu Johannes steht Paulus in mancher Hinsicht im Gegensatz. Ist jener wortarm, so ist dieser das Gegenteil, außerordentlich reich an Ausdrücken, sowohl innerhalb desselben Briefes (man denke an

2. Kor.) als auch von Brief zu Brief und von der einen Briefgruppe zu der anderen. Nie wird er stereotyp, nie erstarrt er in einer bestimmten Terminologie[1]). Sein Stil ist in seltenem Maße stimmungsvoll, reich an plötzlichen Übergängen und abgebrochenen Konstruktionen, — und bewegt sich an anderen Stellen wiederum in langen, ruhigen, wohl abgerundeten Perioden[2]). — Ganz anders ist der Stil des Jakobus. Bei ihm treffen wir keine langen Perioden, nur kurze, prägnante Sätze, die dem Leser gleich zu Leibe gehen, — ein Stil, der wie gegeben scheint zur Paräneſe. — Bei Petrus dagegen finden wir einen mehr verwickelten Satzbau; sein Stil ist durch die Septuaginta stark beeinflußt, auf die oft angespielt wird neben recht zahlreichen Zitaten. — Weniger persönlich gefärbt und etwas hölzern ist die Sprache im 2. Petrusbrief und im Judasbrief. — Der Verfasser des Hebräerbriefes dagegen widmet seine Sorgfalt sowohl der Vollendung seiner Gedanken wie der Formgebung von Sprache und Stil. — Schließlich haben wir am Schluß des N.T.s eine Schrift, deren eigenartige Sprache dem eigentümlichen Inhalte genau entspricht, — ein apokalyptischer Stil, der dem prophetischen im A.T. ziemlich verwandt ist. Lexikalisch ist die Sprache der Apokalypse ungewöhnlich reichhaltig, aber ihr Enthusiasmus läßt alle möglichen grammatischen Unregelmäßigkeiten ungehindert passieren, um den Fluß der Gesichte und Gedanken nicht zu hemmen. Die gebrauchten Bilder sind mitunter recht unklar und unanschaulich, zeugen aber an anderen Stellen von großer ästhetischer Schönheit. Es ist daher nicht zufällig, daß die christliche Kunst im Laufe der Zeiten reichlich aus der Apokalypse geschöpft hat.

Bereits in § 2 (S. 54f.) haben wir auf einen besonderen Stilunterschied zwischen den neutestamentlichen Schriftstellern aufmerksam gemacht, nämlich auf denjenigen, der sich aus ihrer ferneren oder näheren Verwandtschaft mit der Volkssprache ergibt. Im übrigen ist hier nicht der Ort, die individuellen Stilformen der einzelnen Verfasser näher zu charakterisieren. Diese Aufgabe fällt dem Literaturhistoriker oder dem

[1]) Die Variationen im paulinischen Stil habe ich nachzuweisen gesucht in meiner Erklärung der Pastoralbriefe und in einer Abhandlung in „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft", 1918, S. 225—243 („Über die Sprache in den Pastoralbriefen").

[2]) v. Wilamowitz hat Paulus den Klassiker des Hellenismus genannt (Kultur der Gegenwart I, 8, S. 157f.). Nach dem Urteil E. Nordens („Die antike Kunstprosa", S. 509, vgl. S. 459) erreicht Paulus sogar an einigen Stellen die schriftstellerische Höhe des Plato im Phädros. Vgl. auch P. Wendland: Die hellenist.-röm. Kultur, S. 357f.

Literarkritiker zu, während wir uns auf die hermeneutisch wichtigen Seiten der Sache beschränken. Zu untersuchen ist demnach die Bedeutung der sprachlichen und stilistischen Unterschiede der einzelnen Schriftsteller für das Verständnis ihrer Persönlichkeit und ihrer Werke.

Erstens kann man durch Sprache und Stil eines Schriftstellers immer Einiges über seine Person erfahren. Wir lernen kennen, wie er die Sprache beherrscht, wie er sich zur sonstigen Literatur verhält, seinen ästhetischen Sinn usw. All dies berührt nicht zu unterschätzende Seiten einer Persönlichkeit, ist aber für das Verständnis der neutestamentlichen Verfasser nur von peripherischer Bedeutung. Ein aufmerksamer Beobachter besonders des Stiles eines Schriftstellers wird aber durch diesen auch oft die Kenntnis mehr zentraler Eigenschaften der betreffenden Persönlichkeit sich erwerben können.

Im N.T. trifft dies namentlich für Johannes und Paulus zu, deren Stil deutlich durch gewisse persönliche Eigenschaften geprägt ist, wie schon oben angedeutet wurde. Diese zu erkennen ist exegetisch wichtig, weil die Gedanken der betreffenden Männer im Lichte der betreffenden Eigentümlichkeiten zu sehen sind. Die oben gegebene Charakteristik wird übrigens gezeigt haben, daß das Gleiche auch bei anderen Verfassern des N.T.s in Frage kommt, wenn auch in geringerem Grade.

Zweitens haben die individuellen sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten auch vielfache Bedeutung, wenn es um das Verstehen von Einzelheiten des Textes geht. Nicht selten haben wir den Fall, daß ein Autor einem Worte eine prägnante Bedeutung gibt, oft eine ganz neue, wie es Paulus bei δικαιοσύνη, δικαιόω und δίκαιος und ebenfalls bei μυστήριον und χάρις tut (vgl. § 2). Ebenso kommt es vor, daß ein Verfasser eine einzelne Bedeutung eines Wortes vorzieht, während ein zweiter neutestamentlicher Schriftsteller vielleicht eine andere bevorzugt. Dies ist zu beachten, wenn man z. B. bestimmen will, was Paulus und was Jakobus unter πίστις verstehen; ferner ist der Begriff ζωή bei den Synoptikern, bei Joh. und Paulus nicht ganz eindeutig. Der Verfasser des Hebr. gebraucht das Wort τελειόω in einer für ihn eigentümlichen Weise[1]). Für die Methode, mit deren Hilfe man besondere Bedeutungen eines Wortes erkennt, verweisen wir auf § 2. In erster

[1]) Vgl. neben Schlatter: Der Glaube im N.T.[4], 1927, auch andere Spezialuntersuchungen wie Joh. Lindblom: Das ewige Leben, 1914, und über τελειόω J. Kögel: Der Begriff τελειοῦν im Hebräerbrief in „Theol. Studien M. Kähler dargebracht", 1905, S. 37–68.

Linie ist überall der nächste Textzusammenhang zu befragen. Natürlich darf nicht übersehen werden, daß eine nachgewiesene „individuelle" Bedeutung eines Wortes nicht ohne weiteres überall da auftritt, wo sein Urheber denselben Ausdruck gebraucht.

Ebenfalls ist der individuelle Sprachgebrauch zu beachten, wenn es Satzverbindungen, grammatische Konstruktionen o. ä. zu verstehen gilt. Wenn man beispielsweise beachtet, wie oft Mark. καὶ εὐθύς beim Übergang zu einem neuen Bericht anwendet, wird es einem verständlich, daß man nicht überall den Nachdruck auf die augenblickliche Folge legen darf. In vielen Fällen ist diese Wortfigur nur als eine gewöhnliche Übergangspartikel zu betrachten („und – dann")[1]). — Eine ähnliche Auslegungsweise ist vielleicht auch dann zu empfehlen, wenn bei der Ausmalung eines Vorgangs dieselbe äußere Angabe in der Erzählung fortwährend wiederkehrt, z. B. bei Mark. das häufige Hervorheben des Raummangels vor der Tür des Hauses, in dem Jesus sich aufhält (1, 33; 2, 2. 13; 3, 20; 6, 31). Wir verstehen dies vielleicht am besten als eine Erzählereigentümlichkeit, als eine Wendung, die dem betreffenden Schriftsteller leicht in die Feder fließt, — also nicht als etwas, was in besonderer Verbindung mit dem einzelnen Berichte steht und für dessen Verständnis besonders zu beachten ist. — Wenn Wrede weitgehende Schlüsse aus dem Umstande gezogen hat, daß Jesus bei Mark. den Geheilten häufig verbietet, ihre Heilung oder ihre Erkenntnis, daß er der Messias sei, anderen zu erzählen[2]), so ist dies bedenklich schon aus dem Grunde, weil dieses Vorgehen von seiten Jesu schon an und für sich selbstverständlich war, wenn er nicht vor der Zeit sein Lebenswerk abgebrochen sehen wollte. Aber auch die Rücksicht darauf, daß Mark. auch sonst derartige ständig wiederkehrende Angaben macht, muß es zweifelhaft erscheinen lassen, ob wir einen tieferen Sinn in solchen Angaben suchen dürfen. Tendenzen sind eben nicht dort zu suchen, wo es nur um Bemerkungen geht, die ein Schriftsteller in seiner Erzählerfreude in die zu erzählenden Ereignisse hineinflicht. — Wenn καὶ ἐγένετο so oft in den evangelischen Berichten vorkommt, ist es bei Matth. und Mark. sicher nur ein Aramaismus. Griechische Leser mögen es als etwas Fremdartiges empfunden haben, während die Evangelisten solches weder selber gefühlt noch beabsichtigt haben. Die Septuginta-sprache war ihnen ja ganz geläufig; wenn sie Griechisch reden und

[1]) Vgl. hierüber H. Pernot in Revue des Etudes grecques, 1923, S. 400–406, der an vielen Stellen „et—alors" statt „et—aussitôt" übersetzen will.

[2]) W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien², 1913.

schreiben sollten, war ein Übersetzungs-Griechisch ihre einzige Möglichkeit. Bei Luk. dagegen, bei dem die erwähnte Konstruktion viel häufiger vorkommt, liegt die Sache doch wohl etwas anders. Wenn er in den Septuagintastil hinübergleitet, geschieht es, weil er sich von dem Inhalt dazu verleiten läßt. Dabei hat diese Wendung für ihn wahrscheinlich einen mehr weihevollen Klang gehabt; er hat „Bibelstil" schreiben wollen[1]).

In den bisherigen Beispielen hat ausschließlich der Gesichtspunkt vorgeherrscht, daß ein Schriftsteller Sprache und Stil mit seiner Individualität prägen kann. Man muß aber auch umgekehrt die Möglichkeit ins Auge fassen, daß die Sprache oder die Stilformen den Verfasser beeinflussen und seine Gedanken gewissermaßen in eine bestimmte Richtung hineindrängen können, — eine häufige Erscheinung namentlich in der Dichtkunst. Die Rücksicht auf Rhythmus und Reim verleitet manche Dichter – besonders die minder begabten, aber doch auch oft die bedeutenderen — dazu, Gedanken einzufügen, die sonst mit ihrem Werk oder ihrer augenblicklichen Absicht nur in loser Verbindung stehen. Wir kennen alle Beispiele genug für dichterische Strophen, die nur Lückenbüßer oder sogar ganz sinnlos sind. Solche aus Rücksicht auf die Form entstandenen Gedanken darf ein Interpret nicht als in dem Wesen des Autors verwurzelt erklären. Umgekehrt kann ein Dichter mitunter von Formschwierigkeiten gehindert werden, gerade das zum Ausdruck zu bringen, was ihm am Herzen liegt. — All dies treffen wir nicht nur in poetischen Erzeugnissen, sondern überall dort, wo eine bestimmte Stilform erstrebt wird, m. a. W. wo eine „Kunstprosa" vorkommt.

In den neutestamentlichen Schriften finden wir nur verhältnismäßig wenig Kunststil, dagegen kommt ein ausgedehnter Gebrauch der Parataxe vor, die als ein direktes Gegenstück zum Kunststil bezeichnet werden kann. Die häufige Anwendung der Parataxe im N.T. hat man auf semitischen Einfluß zurückführen wollen; sie ist aber eher überhaupt als die einfachste und natürlichste Ausdrucksweise zu verstehen. Sie ist „die Urform jeder, auch der griechischen, primitiven Redeweise"[2]). Heben wir so den Gegensatz zum Kunststil hervor, dürfen wir andererseits nicht

[1]) Daß καὶ ἐγένετο bei Luk. nicht auf aramäischen Einfluß zurückgeht, sieht man auch daraus, daß er in der Regel diese Worte mit ἐν mit dem Inf. verbindet, — eine Sprachfigur, die im mündlichen Aramäisch nicht gebraucht wird. Vgl. Dalman: Die Worte Jesu, S. 27; Blaß-Debrunner, § 404; M. Johannessohn: Das biblische „καὶ ἐγένετο" und seine Geschichte in „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung", Bd. 53 (auch als Sonderdruck, 1927).

[2]) Deißmann: Licht vom Osten, S. 105.

vergessen, daß man mit der parataktischen Form eine hohe künstlerische Wirkung erzielen kann; besonders in den johanneischen Schriften liegt das deutlich am Tage. Die Parataxe ist in dieser Hinsicht mit der Asyndese verwandt. Boeckh hat darauf hingewiesen, daß besonders bei Schriftstellern „von vorwiegend subjektiver Gedankenrichtung" die Asyndese häufig vorkommt, und führt in dem Zusammenhang Johannes und Tacitus an, — eine auffallende Zusammenstellung[1]). — Neben der Verwandtschaft ist aber selbstredend hier auch ein großer Unterschied vorhanden. Tacitus erstrebt bewußt die Wirkung, die die Asyndese hervorruft, während Joh. sie kraft eines ihm eigenen ästhetischen Instinktes erzeugt.

Überhaupt ist es recht zweifelhaft, ob man im N.T. bewußte Anwendung von Kunststil nachweisen kann. Damit ist aber nicht gegeben, daß ein Kunststil nicht trotzdem auftreten und die Gedankenformung eines Verfassers beeinflußt haben kann. Kaum mit Recht hat man als Beleg hierfür auf das Vorhandensein eines sogenannten „Ich-Stils" im Joh.-Ev. hingewiesen, der eine Nachahmung eines heidnischen Kultstiles sein sollte. Man hat sogar einen weit abliegenden mandäischen Einfluß vermutet[2]). Das A.T. bietet indes für diesen „Ich-Stil" genügende Analogien; bereits Gunkel hat auf diesen Zusammenhang mit dem A.T. aufmerksam gemacht[3]). Wir können also in diesem Falle nicht von einem Kunststil reden. Ob überhaupt dieser „Ich-Stil" zu vermeiden ist im Munde einer Person, die sich als Gottes auserwählten Sendboten weiß? Derjenige, der sagen kann: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, wird auch etwas über sich selber zu sagen haben, das nur durch ein ἐγώ εἰμι ausgedrückt werden kann (Mark. 14, 62). Und wenn diese Redefigur häufiger bei Joh. als in der Synopse vorkommt, ist das darin begründet, daß Jesus ein eingehenderes Zeugnis seiner selbst nur im Kreise seiner Vertrauten ablegte; und über das Gespräch in diesem Kreise berichtet gerade Johannes[4]).

Blaß hat an mehreren Stellen im N.T. eine Kunst-Prosa finden wollen. Er hat nachzuweisen versucht, daß der Hebräerbrief von Anfang bis Ende in rhythmischer Prosa geschrieben ist, und hat später

[1]) Boeckh: Encykl. usw., S. 109 f.

[2]) Bultmann in „Zeitschrift für neutest. Wiss.", 1925, S. 115 f.

[3]) H. Gunkel: Genesis[3], 1910, S. 267; vgl. auch E. Norden: Agnostos Theos, S. 186; J. H. Bernard hat ausführlich auf die Vorbilder in der Sept. hingewiesen in „The Gospel according to St. John" I, 1928, S. CXVI—CXXI.

[4]) Man darf nicht übersehen, daß es für Joh. ebenso charakteristisch ist, Jesus in dritter Person von sich selber reden zu lassen („der Menschensohn", „der Sohn").

diese Hypothese auch für die paulinischen Briefe geltend gemacht[1]). Andere Forscher haben bei Paulus einen Einfluß von seiten der Prosa der damaligen stoischen und kynischen Philosophen feststellen wollen[2]). Das Richtige an all diesem ist, daß der Hebräerbrief zweifellos hier und da Ansätze zu rhythmischer Prosa aufweist; wir finden weiter in 12,13 einen Hexameter (wenn man ποιήσατε liest), und unmittelbar darauf in 12,14–15 zwei Trimeter. Außerdem sucht der Hebräerbrief den Hiatus zu vermeiden[3]). Ebenfalls kommen im N.T. nicht wenige Klangfiguren vor, besonders bei Paulus[4]), aber auch in den Evangelien, z. B. Matth. 21,41 κακοὺς κακῶς ἀπολέσει; Luk. 21,11 λιμοὶ καὶ λοιμοί. Es sind weiter in der Art und Weise, wie bei Paulus fingierte Gegner in der Argumentation als Redende eingeführt werden, Berührungspunkte mit dem Stil bei gleichzeitigen stoischen und kynischen Philosophen vorhanden (doch – nicht zu vergessen – ebenso deutlich mit den zeitgenössischen Rabbinen). Man hat aber so gut wie überall – vielleicht mit Ausnahme des Hebr. – den bestimmten Eindruck, daß der vorhandene Bestand an solchen Kunstmitteln ganz unbewußt hineingekommen ist; der jeweilige Schriftsteller hat nicht die Absicht, die Schönheit des Stils zu pflegen[5]). Daher wird der neutestamentliche Exeget nur selten Veranlassung finden, zu untersuchen, ob die Ausdrucksweise eines Verfassers durch Rücksicht auf die Form beeinflußt ist. Gewöhnlich kann er davon ausgehen, daß die Gedanken wie die Form ganz unmittelbar und gleichzeitig aus dem Innern des Autors hervorgewachsen sind.

---

[1]) Blaß legte diese sprachliche Auffassung des Hebräerbriefes zuerst vor in einer Abhandlung in „Theologische Studien und Kritiken", 1902, S. 420–461, und ließ bald danach eine rhythmisch bearbeitete Textausgabe des Hebr. erscheinen („Der Brief an die Hebräer", Halle, 1903). In „Theolog. Stud. und Krit.", 1906, S. 304ff. weist er eine rhythmische Prosa an vielen Stellen der paulinischen Briefe nach. H. J. Rose führt diese Studien weiter in „Journal of Theol. Studies" XXV, S. 17–43. – Man fragt sich, wie es möglich ist, solche Annahmen auf Paulus in Anwendung zu bringen, wenn man 1. Kor. 2,1 und 2,4 kennt.

[2]) R. Bultmann: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910; in gleicher Richtung schon Johs. Weiß: Beiträge zur paulinischen Rhetorik in „Theologische Studien B. Weiß dargebracht", 1897, S. 165–247.

[3]) Blaß-Debrunner, § 486. – Auf den Hexameter Jak. 1,17 ist kaum sonderliches Gewicht zu legen.

[4]) Vgl. P. Wendland: Die hellenist.-röm. Kultur, S. 354f.

[5]) Diese Betrachtung macht u. a. geltend Deißmann in „Expositor", Jan. 1908, S. 74f.; A. T. Robertson: A Grammar etc., S. 420f.; Heinrici: Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, S. 108; P. Wendland: Die hellenist.-röm. Kultur, S. 354–358; vgl. auch E. Eidem: Pauli bildvärld, 1913, S. 44ff.

Nur wenn der semitische Parallelismus vorkommt, liegt die Sache etwas anders. In diesem Falle ist anzunehmen, daß die teilweise Wiederholung des Gedankens oft nur aus Rücksicht auf die Form geschieht und nicht im Inhalt begründet ist[1]). Auch in der Apok. sind deutliche Spuren einer Kunstform vorhanden, die doch garnicht konsequent durchgeführt ist, so daß man nur an wenigen Stellen davon reden kann, daß die Rücksicht auf die Form die Gedankenentwicklung bestimmend beeinflußt hat[2]). Burney hat in der aramäischen Form der Worte Jesu nicht nur den gewöhnlichen semitischen Parallelismus nachweisen wollen, sondern sogar auch rhythmische und gereimte Formen. Das Vaterunser soll rhythmisch gegliedert sein; die Seligpreisungen bei Matth. und das Gleichnis vom guten Hirten bei Joh. sollen gereimt verfaßt sein[3]). Infolge der Unsicherheit, die naturgemäß mit einem Zurückübersetzen verbunden ist (in vielen Fällen wird man ja die Wahl zwischen mehreren möglichen Worten haben), können wir indes kaum irgendwo mit Sicherheit behaupten, daß die Wahl eines Wortes mehr aus Rücksicht auf Rhythmus und Reim als auf den Inhalt getroffen ist. Beachtenswert ist übrigens, daß Burney selber darauf aufmerksam macht[4]), daß die Schriften der Propheten im A.T. rhythmisch weniger korrekt sind als die Psalmen. Dieser Umstand dürfte uns noch skeptischer machen gegenüber der Behauptung, daß die Rücksicht auf die poetische Form Wort und Gedanken in der Verkündigung Jesu bestimmt haben sollte[5]). Zusammenfassend können wir sagen, daß die geringen Ansätze zur Kunstform im N.T. exegetisch fast überall nur Bedeutung für das Erkennen des literarischen Niveaus eines Verfassers haben — und nicht für das Verstehen seiner Gedanken[6]).

[1]) E. Norden sieht gerade in der Wiederholung der gleichen Worte einen der wesentlichsten Unterschiede zwischen semitischem und helleniſtischem Parallelismus (Agnostos Theos, S. 356).

[2]) E. Lohmeyer hat in seinem Kommentar (Die Offenbarung des Joh., 1926) die rhythmische Form in der Apok. zu stark betont. Er sieht unzweifelhaft mehr, als was wirklich vorhanden ist.

[3]) C. F. Burney: The poetry of our Lord, 1925, S. 112; 166; 174.

[4]) Ibidem, S. 100–103.

[5]) Im A.T., sowohl in den Psalmen und Sprüchen als auch bei den Propheten, hat diese ganze Frage viel größere Bedeutung. Für die Proverbien liegt eine Spezialuntersuchung von G. Boström vor (Paronomasi i den äldre hebreiska maschal-litteraturen, Lund, 1928).

[6]) R. Schütz hat in einer kleinen Schrift: „Der parallele Bau der Satzglieder im N.T.", 1920, versucht, den Parallelismus als Hilfsmittel für die Textkritik und die Exegese zu verwenden. Aber in Anbetracht dessen, daß keine strengen Kunst-

Mehr oder weniger wird man bei jedem Verfasser Phänomene wie plötzlichen Abbruch der Satzkonstruktion oder Anwendung von Redefiguren vorfinden. Bei unterbrochenen Satzkonstruktionen gilt es, den Motiven im Gemüte des Verfassers nachzugehen; es gilt, die unerwarteten Gedankenübergänge zu erkennen, die ihn am Fortsetzen des angefangenen Satzes gehindert haben. Namentlich Paulus gibt auf diesem Gebiete einem Erklärer reiche Gelegenheit, seine exegetische Kunst zu üben; bei ihm kommen Anakoluth, Brachylogie und Aposiopese häufig vor[1]). Ebenso ist mit der Möglichkeit parenthetischer Einschübe zu rechnen, — wir stehen ja in der Beziehung ganz ohne Anleitung von seiten des Verfassers. Besonders in der Erklärung von Röm. 2,14–16 ist diese Frage brennend. Ist 2,14–15 ein parenthetischer Einschub, so daß V.13 durch V.16 fortgesetzt wird, oder soll V.16 mit V.15 verknüpft werden? — Unter den Redefiguren sind Metonymien und Synekdoche hervorzuheben. Die ersteren kommen besonders beim Gebrauch eines abstrakten Ausdrucks statt eines konkreten vor, z. B. περιτομή Phil. 3,3 — die Beschnittenen; ἐκλογή Röm. 11,7 = die Ausgewählten. Synekdoche findet sich besonders als *pars pro toto*, z. B. ψυχή für den ganzen Menschen, Röm. 13,1, oder gar die Füße für den ganzen Menschen, Röm. 10,15; Brot statt Speise, Nahrung, Matth. 6,11. Bei einer Metonymie oder Synekdoche — die beiden Begriffe können nicht immer scharf auseinandergehalten werden[2]) —, wie sie Matth. 10,34 im Gebrauch von „Schwert" für „Krieg" vorliegt (μάχαιρα der εἰρήνη gegenübergestellt), stehen wir an der Grenze der eigentlichen Bilderede, die im nächsten Paragraphen zu behandeln ist.

---

regeln dem Stile der neutestamentlichen Schriftsteller zu Grunde liegen, ist auf diesem Gebiete große Vorsicht geboten. — Ich vermag nicht einzusehen, daß mit Untersuchungen wie denen von M. Dibelius: „Stilkritisches zur Apostelgeschichte" und H. Windisch: „Der johanneische Erzählungsstil" (beide in Eucharisterion, Studien H. Gunkel dargebracht, 1923) etwas gewonnen ist, das hermeneutische Bedeutung hätte. Hierzu kommt, daß Urteile über das Joh.-Ev. wie das folgende: „Es ist ein literarisches Kunstwerk sui generis, das etwa die Mitte hält zwischen einem Evangelium synoptischer Art und einem Drama, einer Tragödie" (Windisch, ibidem S. 210) das Evangelium mit ästhetischen Kategorien in Verbindung setzen, die ganz außerhalb des Horizontes des Evangelisten liegen; diese Urteile beruhen daher **auf einer unrichtigen Methode.**

[1]) Vgl. Blaß-Debrunner, § 479ff.

[2]) S. Kortleitner: Hermeneutica biblica, 1923, S. 68: synecdoche a metonymia saepe non facile distinguitur. — Eine eingehende Analyse der Metonymien und der Synekdoche gibt E. König in seiner „Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug **auf die biblische Literatur", 1900, S. 15–77.**

An dieser Stelle sind aber noch zwei Redefiguren zu erörtern, die dem Exegeten gewisse Schwierigkeiten bereiten, nämlich die Ironie und das Paradoxon. Das Eigentümliche der Ironie ist ja, daß das Entgegengesetzte des Gemeinten gesagt wird. Bei Jesus treffen wir gelegentlich die Anwendung der Ironie seinen Gegnern gegenüber. Sie liegt in dem kleinen Wort καλῶς, Mark. 7, 9, in seinem Wort an die Pharisäer, daß sie der Propheten Gräber bauen, Matth. 23, 29, und in seiner Rede von den Gerechten, die der Buße nicht bedürfen, Luk. 15, 7, ebenso in der Aussage, daß die Pharisäer blinde Blindenleiter sind, Matth. 15, 14, vielleicht auch in Luk. 13, 33. Auch Paulus gebraucht die Waffen der Ironie, z. B. in dem Wort ἀφροσύνη, 2. Kor. 11, 1; im Ausdruck οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, 2. Kor. 11, 5; ebenfalls 2. Kor. 11, 22ff., 12, 13 und 1. Kor. 4, 10. Dagegen kommt die Ironie nicht vor bei Joh. und im Hebr., — eine Tatsache, die ja dem ganzen Charakter dieser Autoren gut entspricht. Bei Jakobus läßt sich das Wort ταπείνωσις (1, 10) als Ironie auffassen. — Die Stelle 1. Kor. 4, 8 hat besonderes Interesse, weil wir hier offenbar ein Beispiel der sogenannten „doppelten Ironie" vorfinden, d. h. man gibt dem, was man wirklich meint, eine ironische Form. Die erste Hälfte des Verses ist als gewöhnliche Ironie zu verstehen („ihr seid schon satt geworden"), aber in der letzten Hälfte „und wollte Gott, ihr herrschetet usw." meint Paulus in gewisser Weise, was er sagt, wenn auch in der Satzform die Ironie der ersten Hälfte nachklingt[1]). — Die Ironie kann ihren Ursprung in sehr verschiedenen Gefühlen haben, die der Interpret im einzelnen klarstellen muß. Im N.T. entspringt sie in der Regel einer moralischen und religiösen Empörtheit über das unredliche Verhalten derer, gegen die sie gewendet ist.

Viel größere Schwierigkeiten bereitet dem Verstehen die Redefigur, die man als ein Paradoxon bezeichnet. Es herrscht einige Unklarheit in der Abgrenzung und Bestimmung dieses Begriffes. Gewöhnlich meint man mit einem Paradoxon eine Redeform, die buchstäblich verstanden einen sinnlosen Gedanken ergibt, deren buchstäbliches Verständnis aber auch nicht beabsichtigt ist. Eine Umdeutung ist daher notwendig, denn die zugespitzte Form ist vom Autor nur gewählt, um den Leser zum Stutzen zu bringen und damit seine Aufmerksamkeit auf eine bedeutungsvolle Wahrheit, die eingeschärft werden soll, hinzulenken. Man kommt aber dabei in Gefahr, jede stark zugespitzte Aussage als ein Paradoxon aufzufassen, das umzudeuten sei.

[1]) Über „doppelte Ironie" vgl. u. a. Aug. Boeckh: Encykl. usw., S. 154.

Besonders wenn ein solcher Ausspruch allen üblichen Vorstellungen entgegenläuft, kann man geneigt sein, ihn als „sinnlos" (παράδοξον) hinzustellen und in die Kategorie der Paradoxa einzuordnen, um so mit der ganzen Aussage schnell fertig zu werden. Man deutet sie um, bricht ihr die Spitze ab. Die Hauptschwierigkeit wird also die sein, festzustellen, wo eine Aussage als ein Paradoxon zu behandeln ist, oder sagen wir lieber — weil man den Begriff schwer abgrenzen kann — festzustellen, wo eine Umdeutung nötig und berechtigt ist.

Beispiele werden dies am besten beleuchten. Wenn Jesus uns dazu auffordert, das Auge auszureißen und die Hand abzuhauen, falls sie uns Ärgernis bereiten, haben wir es hier zweifellos mit einem paradoxen Ausdruck zu tun. Die buchstäbliche Auffassung wäre vollständig absurd, — und umgekehrt ist aus dem Textzusammenhang leicht zu erkennen, was Jesus in der paradoxen Form sagen will. Er will nämlich als absolut notwendig einschärfen, daß wir, so weit wir es vermögen, mit unerbittlicher Strenge gegen uns selbst alles vermeiden sollen, was uns in Versuchung führen könnte. Auch Matth. 5, 22 haben wir es mit einer paradoxen Aussage zu tun. Daß derjenige, der seinen Bruder Racha schilt, des Rats schuldig ist, kann nicht buchstäblich gemeint sein. Mit dieser eigentümlichen Form des Wortes, die Kasuistik zu treiben scheint (verschiedene Strafe in den verschiedenen Fällen), will Jesus gerade aller Kasuistik zu Leibe und unbarmherzig selbst den geringsten Keim zu persönlicher Bitterkeit einem anderen Menschen gegenüber als Übertretung des fünften Gebotes stempeln[1]). — Unter die sicheren Paradoxa ist auch folgendes Wort Jesu zu zählen: „Laß die Toten ihre Toten begraben" (Matth. 8, 22)[2]).

Dagegen haben wir eine Reihe scharf zugespitzter Worte Jesu, die man kaum mit Recht zu den Paradoxa im strengeren Sinne rechnen darf. Wenn Jesus z. B. verlangt, daß man Vater und Mutter nicht

[1]) Besonders von diesem Worte gilt die treffende Bemerkung von C. A. Bugge, daß man in den paradoxen Aussagen eine „Kasuistik mit antikasuistischer Tendenz" antrifft (Bugge: Paradoxerne i Jesu Christi Læreform, 1894, S. 347). Anscheinend werden Vorschriften für Einzelfälle gegeben, aber in Wirklichkeit ist die Absicht die, alle Kasuistik zu bekämpfen und zu dem grundlegenden ethischen Prinzip hinzuleiten. Nur geht Bugge hier viel zu weit, weil er — in seinem Bestreben, die Paradoxa scharf abzugrenzen (er meint, daß nur 15 in den Worten Jesu vorkommen) — nicht genügend die individuellen Unterschiede zwischen den paradox zugespitzten Aussagen Jesu betont.

[2]) Auch ein Wort wie Matth. 25, 29 (verlieren, was man nicht hat) ist wohl ein Paradoxon im eigentlichen Sinne.

mehr denn ihn lieben darf, so ist dies buchstäblich, wie es lautet, zu verstehen. Und wenn Luk. (14, 26) dasselbe Wort so umformt: „So jemand nicht hasset seinen Vater oder Mutter usw.", so ist das nur anscheinend eine Verschärfung; denn aus Deut. 21, 15f. wissen wir, daß in dem Gegensatz: der Gehaßte und der Geliebte „der Gehaßte" „der weniger Geliebte" bedeuten kann. — Auch bei dem paradox klingenden Worte, daß wir das Leben verlieren sollen, um es zu gewinnen (Matth. 16, 25 und Parallelen) dürfen wir nicht von der buchstäblichen Auffassung abgehen. Jesus will wirklich sagen, daß etwas in uns sterben muß, wenn wir leben wollen[1]). — Mit etwas größerer Unsicherheit stehen wir folgendem Wort gegenüber: „Ihr sollt dem Übel nicht widerstreben" (Matth. 5, 39). Die Fortsetzung, daß wir den anderen Backen auch darbieten sollen, ist jedenfalls nicht buchstäblich aufzufassen; denn die äußere Handlung ist nicht das Entscheidende, weil sie auch im Trotz ausgeübt werden kann. Mag man nun das Wort paradox auffassen oder nicht, jedenfalls gilt, daß man dem Worte nicht die Spitze abbrechen darf. Diese Aussage Jesu fordert unbedingte Willigkeit, sich persönlich unter ein Unrecht zu beugen, ohne dem Unrechttuenden zu grollen. Daß die Rücksicht auf die staatliche Ordnung uns zwingen kann, Schritte einzuleiten, um den Übeltäter am fortgesetzten Unrechttun zu hindern, ist eine andere Sache. Es ist schwer zu entscheiden, ob ein solches Verständnis als „buchstäblich" bezeichnet werden kann oder nicht. Auch kann man nicht verhindern, daß Worte, bei denen in Wirklichkeit eine Umdeutung unstatthaft ist, zu den Paradoxa im weiteren Sinne gerechnet werden. Aber die Definition und die Abgrenzung des Begriffs sind auch nicht die Hauptsache. Das Wesentliche ist, daß der Exeget solche zugespitzten Aussagen besonders sorgfältig untersucht und vor allen Dingen ihnen nicht — gestützt auf vermutete Sinnlosigkeit der buchstäblichen Auffassung — die Spitze abbricht und sie dadurch ihres eigentümlichen Inhaltes entleert. Ihr Sinn ist in erster Linie aus dem nächsten Textzusammenhang heraus zu bestimmen, aber letzten Endes auch im Lichte der Gesamtanschauung dessen, der das Paradoxon ausgesprochen hat[2]).

[1]) Im strengsten Sinne paradox wäre das Wort aufzufassen, wenn der Ausdruck Leben in beiden Hälften der Aussage das Gleiche bedeutete.

[2]) In den modernen Kommentaren wird oft große Mühe auf die Charakterisierung von Sprache und Stil der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller verwendet. Häufig gibt man geradezu eine Grammatik der Sprache des betreffenden Verfassers. Besonders ist zu verweisen auf Bousset: Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 159—179; J. Moffat: The epistle to the Hebrews, 1924,

§ 4. Bildrede.

Der Gebrauch bildlicher Rede ist allzeit den Menschen geläufig gewesen, — auch, und nicht am wenigsten, auf der primitiven Entwicklungsstufe. „Man findet fast immer an der Wurzel eines Wortes ein verblaßtes dichterisches Bild; alle Rede ist ursprünglich Poesie[1])." Der Grund dieser Tatsache ist der, daß das anschauliche Bild nicht wie die begriffliche Rede sich hauptsächlich an den Verstand, sondern auch an die Phantasie wendet. Es spricht gleichzeitig mehrere Seiten des menschlichen Seelenlebens an und verstärkt dadurch den seelischen Eindruck. Das Bild wird auch leichter im Gedächtnis festgehalten.

Ein bildlicher Ausdruck ist umso vollkommener, je anschaulicher er ist. Wesentlich für ein Bild ist in erster Linie, daß es *gesehen* werden kann. Je mehr derjenige, der in seiner Rede bildliche Ausdrücke gebraucht, sich von diesem Ideal entfernt, desto mehr wird seine Rede eher ein reflektiertes Sprechen in Gleichnissen als eine eigentliche Bildrede. Der Verstand wird in solchem Fall stärker angesprochen als das Anschauungsvermögen.

Die Neigung und die Fähigkeit zu bildlicher Ausdrucksweise ist den einzelnen Menschen sehr verschieden gegeben. Das sehen wir auch im N.T.; wir finden aber dennoch in allen seinen Schriften — am wenigsten in der Acta — einen reichen Bild-Gebrauch, der teilweise mit der semitischen Färbung des N.T. zusammenhängt. Die Semiten zeigen nämlich fast überall eine besondere Vorliebe für bildliche Rede[2]).

Bei Jesus ist die bildliche Rede sehr stark entwickelt. Man braucht bloß in Gedanken die Bergpredigt durchzugehen, um davon einen starken

---

S. LVI—LXIV; R. H. Charles: The revelation of St. John, 1920, S. CXVII—CLIX; H. B. Swete: The apocalypse of St. John[3], 1909, S. CXX—CXL; H. B. Swete: The Gospel according to St. Mark[3], 1913, S. XLIV—L; J. Hauck: Der Brief des Jakobus, 1926, S. 20—24; A. Robertson und A. Plummer: The first epistle to the Corinthians[2], 1914, S. XLVI—LII; J. E. Frame: The epistle to the Thessalonians[2], 1912, S. 28—34; Lagrange: Évangile selon S. Matthieu, 1923, S. LXXVIII—CXVII; Lagrange: Évangile selon S. Jean, 1925, S. CI—CXIX; P. Ewald: Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kol. und Philemon, 1910, S. 35—53; G. Milligan: St. Pauls epistles to the Thessalonians, 1908, S. LII—LXII; J. B. Mayor: The epistle of St. Jude and the second epistle of St. Peter, 1907, S. XXVI—LXVII.

[1]) Kr. Nyrop: Ordenes Liv I[2], 1925, S. 145.

[2]) „Le language de la Bible est tout entier parsemé de figures; c'est pour ainsi dire la langue, dans laquelle elle a été écrite" (J. C. Cellérier: Manual d'Herméneutique, 1852, S. 150).

Eindruck zu empfangen: das Salz der Erde, das Licht auf dem Leuchter, die Stadt auf dem Berge, das Auge als das Licht des Leibes, der Schatz im Himmel usw. Auch die Sprache des Paulus ist überaus reich an Bildern aus den verschiedensten Lebensgebieten[1]).

Zum Verstehen dieser Bilder ist natürlich eine genaue Kenntnis der damaligen Naturverhältnisse, unter denen die neutestamentlichen Verfasser lebten, der Sitten und Gebräuche und der ganzen Denkweise der damaligen Zeit erforderlich. — Mit dem Gebrauch der Bilder ist gewöhnlich beabsichtigt, ein Verhältnis durch ein verwandtes Verhältnis aus einem anderen Gebiete der Wirklichkeit zu beleuchten. Da der bildliche Ausdruck den aufzuhellenden Gegenstand niemals ganz erfaßt, muß man in erster Linie die Seite oder die Eigenschaft des gebrauchten Bildes herausfinden, auf die der Schriftsteller besonders die Aufmerksamkeit der Leser hinlenken will, um seine Gedanken verständlich zu machen.

Ehe wir hierauf näher eingehen, ist daran zu erinnern, daß wir auf religiösem Gebiete oft geradezu gezwungen sind bildlich zu reden, weil wir über die betreffenden Verhältnisse überhaupt in anderer Weise nicht reden können. Hier ist also nicht von einem Vergleich zwischen zwei Gebieten der diesseitigen Wirklichkeit die Rede, wodurch unter Umständen das Verständnis der Bildrede erleichtert wird. — Über Gott und das Jenseits kann man naturgemäß *nur* in Gleichnissen reden, weil wir die entsprechende Wirklichkeit garnicht kennen. Da wir nun mit dem Begriff von „Bildern" leicht unmittelbar die Vorstellung verbinden, es handle sich um etwas von der abgebildeten Wirklichkeit Verschiedenes und in sofern „Unwirkliches", und da andererseits der religiöse Glaube die Überzeugung von der transzendenten *Wirklichkeit* bestimmt festhält, so streitet man sich fortwährend darüber, wie weit solche Bilder „Bilder" sind oder „Wirklichkeit". Oft wird diese Unterscheidung in verhängnisvoller Weise als ein Gegensatz zwischen dem „bildlichen" und dem „buchstäblichen" Verständnis religiöser Rede aufgefaßt — ohne daß man sich darüber im Klaren ist, was man in diesem Zusammenhang mit einem „buchstäblichen" Verständnis meint. Daß beispielsweise eine „bildliche" oder symbolische Auffassung der Engel sagen will, daß eine entsprechende Wirklichkeit eigentlich nicht vorhanden ist, ist klar (sie sind Symbole für Naturkräfte oder Ähnliches). Aber was versteht man denn unter einem „buchstäblichen" Verständnis? Daß die Engel den Wesen ähn-

[1]) E. Eidem: Pauli bildvärld, 1913.

lich sind, die wir von Künstlern abgebildet sehen? Oder daß sie persönliche, dienende Geister sind, die dem Allmächtigen zur Verfügung stehen, ohne daß wir im übrigen ihr Aussehen uns irgendwie klar vorstellen können? Man hat auf diesem Gebiete im Laufe der Zeit die verschiedensten Auffassungen gehabt und hat sie noch heute. Daß die neutestamentlichen Schriftsteller sich die jenseitige Wirklichkeit als eine mit irdischen Daseinsformen recht verwandte vorgestellt haben, darüber besteht kein Zweifel. Und der christliche Glaube hat seinen bildlichen Ausdrücken allzeit die Existenz einer himmlischen Wirklichkeit zu Grunde gelegt. Man darf aber nicht erwarten, daß wir uns einigermaßen sicher darüber äußern können, wie dieser oder jener Schriftsteller sich im Einzelnen die Beziehung der religiösen Metapher zur transzendenten Wirklichkeit gedacht hat. Wir stehen hier in der Erklärung religiöser Texte vor einer der größten Schwierigkeiten und werden bestimmte Auslegungsregeln kaum geben können, sondern uns im wesentlichen auf Klarlegung des Problems beschränken müssen. Nur tiefes Sich-Hineinleben in eine Verfasserpersönlichkeit berechtigt in diesem Punkte zum Reden — und dann auch noch mit großer Vorsicht. Die Kühnheit, mit der die Exegeten zeitweise den neutestamentlichen Schriftstellern bald ein ausgedehntes „bildliches" oder „symbolisches" Verständnis beigelegt haben, so daß nur abstrakte oder philosophische Ideen übrigblieben, und bald umgekehrt ihnen das massivste „buchstäbliche" Verständnis untergeschoben haben, nämlich die Überzeugung von der vollständigen Identität von Bild und Wirklichkeit, müßte uns in dieser Sache von selbstsicherem Reden abhalten können. Würden wir uns bloß selber ernstlich die Frage vorlegen, wie wir über das Verhältnis des bildlichen Ausdrucks zur jenseitigen Wirklichkeit denken, und dabei die im Einzelfalle hiermit verbundene große Schwierigkeit erkennen, so wären wir vielleicht vorsichtiger in der Wiedergabe der Vorstellungen anderer.

Ein Kriterium haben wir doch, das uns bei der Bestimmung, wie weit ein Schriftsteller genaue Übereinstimmung zwischen seiner Bildrede und der entsprechenden Wirklichkeit vorausgesetzt hat, einige Wegweisung geben kann. Hat jemand für dieselbe Sache verschiedene bildliche Ausdrücke gebraucht, die durchgeführt einander widersprechen, so dürfen wir annehmen, daß er die Ausdrücke nicht „buchstäblich" gemeint hat. Wenn z. B. Paulus 1. Kor. 15, 35 die Beziehung des Auferstehungsleibes zu unserem jetzigen Leibe durch das Verhältnis des Samenkorns zur ausgewachsenen Pflanze beleuchtet und kurz darauf (V. 50ff.) den auferstehenden Leib mit einem anzuziehenden, unverweslichen Kleide ver-

gleicht, während er 2. Kor. 5, 1 von einem im Himmel fertig liegenden Leibe spricht, darf man an dieser letzten Stelle das Bild nicht derart pressen, daß man der paulinischen Vorstellung jüdische, naive Gedanken, daß allerlei Dinge im Himmel für spätere Zeiten aufbewahrt werden, zu Grunde legt. Man würde dadurch bei Paulus einen Widerspruch hervorrufen, der garnicht vorhanden ist, wenn man bloß die Voraussetzung fallen läßt, daß Paulus die von ihm gebrauchten Bilder in massiver Weise verstanden haben solle. Übrigens kommen bei Paulus öfter Aussagen vor, die geeignet sind, vor einer allzu handgreiflichen Auffassung seiner bildlichen Rede zu warnen. Wenn er Gal. 2, 20 sagt: „Christus lebt in mir", aber im selben Atemzuge sein Verhältnis zu Christus nicht durch einen Ausdruck wie: „ich lebe in Christus" umschreibt, sondern folgendermaßen: „ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes", so darf man seine Worte über den Christus in ihm nicht mystisch-magisch verstehen. In ähnlicher Weise gebraucht die Apok. sehr verschiedene, ja oft einander widerstreitende Bilder für dieselben Dinge, wodurch ein „buchstäbliches" Verständnis ausgeschlossen wird. Im neuen Jerusalem befindet sich kein Tempel (21, 22), aber trotzdem sollen die Frommen Gott in alle Ewigkeiten in seinem Tempel lobsingen (7, 15). Wer überwindet, soll essen vom Baume des Lebens (2, 7) und von dem verborgenen Manna (2, 17). 6, 9—11 sieht der Verfasser die Märtyrer geborgen unter dem Altar Gottes, 7, 9ff. dagegen stehend vor Gottes Thron in weißen Kleidern. Auch die Maßverhältnisse, die in der Schilderung des neuen Jerusalems angegeben werden, machen es ganz unwahrscheinlich, daß hier eine der Wirklichkeit entsprechende Schilderung gegeben werden soll. Mehr kühn als richtig sagt daher C. Clemen von der Apok.: „Ihr Verfasser wird sich die Umgebung Gottes tatsächlich so gedacht haben, wie er sie in Kap. 4 schildert" [1]), — und das besonders, wenn man bedenkt, daß in dem mit dem 4. zusammenhängenden 5. Kapitel Jesus als ein Lamm bezeichnet wird, was doch unbestritten ein bildlicher Ausdruck ist.

Wir wenden uns jetzt wiederum demjenigen Gebrauch der bild-

[1]) Zeitschr. für neutest. Wiss., 1927, S. 174. — Sind wir überhaupt nicht allzu geneigt, dem „antiken Menschen" massive Vorstellungen vom Jenseitigen beizulegen? Waren die Meinungen über die Beziehung der bildlichen Rede zur überirdischen Wirklichkeit nicht damals unter „antiken Menschen" fast ebenso verschieden und schillernd wie heute unter modernen Menschen? Treffen wir nicht eher das Richtige in der Annahme, daß der Verfasser der Apok., wenn er über die transzendente Welt redete, in der Regel über das Verhältnis des „Bildes" zur „Wirklichkeit" kaum sonderlich nachgedacht hat?

lichen Ausdrücke zu, bei dem wir das Abgebildete und das Bild miteinander vergleichen können, wozu wir dann auch genötigt sind, wenn wir das gebrauchte Bild verstehen wollen. Wie schon oben gesagt, ist ein Verständnis in diesen Fällen nur zu gewinnen durch ein genaues Bestimmen der Seite oder der Seiten im Bilde, die als tertium (oder tertia) comparationis bezeichnet werden können.

Das tertium comparationis kann mitunter sehr begrenzt sein. Dann stehen die beiden verglichenen Dinge einander sehr fern, und ein Verständnis wäre in solchem Falle schwierig oder gar unmöglich, wenn nicht der Textzusammenhang uns deutlich den Weg zeigte. Es besteht z. B. keine große Ähnlichkeit zwischen Pharisäern und Otterngezüchte (Matth. 3,7), auch nicht zwischen Jesus und einem Weinstock (Joh. 15,1ff.); aber der Kontext in den genannten Stellen läßt uns leicht erkennen, an welche Eigenschaft des Bildes gedacht wird, — was m. a. W. das Bild veranschaulichen soll. — Mitunter ist das Bild disharmonisch, enthält Züge, die nicht miteinander übereinstimmen. So ist 2. Kor. 3,2—3 von einem Brief die Rede, der gleichzeitig als von Christus und Paulus geschrieben gedacht wird, und gleichzeitig in Herzen geschrieben und doch von allen Menschen lesbar vorgestellt wird. Oder gewisse Züge sind verwendet, die entschieden wider die Natur streiten, wie z. B. das neue Einpfropfen abgehauener Zweige (Röm. 11,24). Man darf sicher davon ausgehen, daß gerade solche Züge, die nicht natürlich in das Bild hineinpassen, nicht überflüssig sind, — daß sie nicht nur der Ausmalung des Bildes dienen, sondern ihre ganz bestimmte, vom Verfasser beabsichtigte Bedeutung haben. Der Gedanke, der bildlich ausgedrückt werden soll, beherrscht gewissermaßen das Bild und formt es um. In solchen Fällen haben wir häufig mehr als ein tertium comparationis.

So wichtig es ist, das tertium (oder die tertia) comparationis zu finden, so wichtig ist es auch, daß man bei der Erklärung nur diese deutet; man darf keineswegs andere Seiten oder Eigenschaften des Bildes bei der Erklärung mit heranziehen. Während disharmonische Züge in der Regel in der Deutung zu übertragen sind, finden sich oft manche Züge, die zur natürlichen Schattierung des Bildes gehören, aber keine Bedeutung für das Verständnis haben. Daß sie verwendet werden, entspringt nur dem Verlangen des Schriftstellers, das Bild so vollständig und anschaulich wie möglich zu zeichnen. Gelegentlich der Auslegung der Gleichnisse kommen wir auf diese Frage zurück.

Man pflegt innerhalb der Bildrede zwischen Metaphern und

Vergleichen zu scheiden. Diese Unterscheidung geht auf Aristoteles zurück, der folgendes Beispiel zur Illustration anführt. „Achilles stürmte vor wie ein Löwe" — ist ein Vergleich; der Löwe ist hier als ein wirklicher Löwe gedacht. Sagt man aber: „Der Löwe stürmte vor" — so ist der Löwe eine Metapher, die auf Achilles geht; man denkt nicht mehr an den wirklichen Löwen sondern nur an Achilles. Diese Scheidung ist an und für sich als richtig anzusehen. Ein Unterschied ist zweifellos vorhanden. Andererseits darf man auch nicht übersehen, daß zwischen der Metapher und dem Vergleich trotzdem eine wesentliche Ähnlichkeit besteht. Die zugrunde liegende Vorstellung ist in beiden Fällen dieselbe, nämlich ein Vergleich. Die Anwendung des bildlichen Ausdruckes „ein Löwe" auf Achilles beruht auf einem Vergleich zwischen Achilles und einem Löwen („metaphora brevior est similitudo")[1]. Der Unterschied liegt m. a. W. nur in der Art und Weise, wie das Bild dargestellt wird.

Man darf deshalb den Unterschied zwischen metaphorischer und vergleichender Rede nicht übertreiben, wie es in den Spuren Jülichers[2] gang und gäbe geworden ist, — ebenso wie man dann gleichzeitig übermäßig von der Undeutlichkeit der Metapher und von der Durchsichtigkeit des Vergleichs spricht. Man vergißt, daß leicht durchschaubare Metaphern vorkommen (z. B. die Waffen des Lichts, Röm. 13, 12) und umgekehrt auch undurchsichtige Vergleiche (z. B. Jak. 1, 23). Aus dem starken Hervorheben des Unterschiedes zwischen der Metapher und dem Vergleich folgt eine ebenso kräftige Betonung des Unterschiedes zwischen der Allegorie und dem Gleichnis. Die Allegorie entsteht nämlich durch ein Zusammenreihen mehrerer Metaphern, das Gleichnis durch eine Erweiterung des Vergleichs. In diesem Punkte sehen wir auch Jülicher die äußerste Folgerung ziehen. „Vollendet ist die Allegorie, wenn in ihrem Bildsatz auch nicht eine Silbe Beiwerk, jedes Wort doppeltes Verständnis zulassend, auf Deutung berechnet ist; vollendet ist das Gleichnis, wenn in seinem Bildsatz auch nicht eine Silbe gedeutelt werden kann, ein doppeltes oder falsches Verständnis zuläßt[3]." Hierzu ist nur zu sagen, daß Allegorien und Gleichnisse in so reiner Gestalt äußerst selten vorkommen, während wir andererseits oft eine bildliche Rede antreffen können, bei der es zweifelhaft erscheint, ob eine Allegorie oder ein Gleichnis vorliegt. In der

[1]) M. Flacius, vgl. E. König: Stilistik etc., S. 93.
[2]) Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu I—II, 1888—1889, Neuaufdruck 1910.
[3]) Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu I, S. 85 (S. 81).

Rede Jesu vom guten Hirten (Joh. 10, 1 ff.) ist der Hirte nicht bloß eine Metapher; das Verhalten des Hirten wird im Bilde selbständig geschildert; es wird dargestellt, wie er seinen Hirtenberuf ausübt. In Wirklichkeit besteht nur ein Unterschied in der Form, ob gesagt wird: Ich bin wie der gute Hirte, der sich so und so verhält, — oder ob gesagt wird: Der gute Hirte (d. h. Jesus) handelt so. In beiden Fällen wird zwischen dem Verhalten Jesu gegenüber seinen Jüngern und dem des guten Hirten gegenüber seinen Schafen ein Vergleich vollzogen. Darum geschieht es nur mit bedingter Berechtigung, wenn man oft ohne weiteres diese Bildrede als eine Allegorie bezeichnet[1]). Allerdings handelt es sich hier nicht bloß um einen einzelnen Zug, sondern um mehrere, die in der Deutung zu übertragen sind.

Man kann deshalb, wenn man will, in den Spuren des Aristoteles das Gleichnis bestimmen als eine bestimmt abgegrenzte Kunstform, als eine Bildrede, durch die nur ein einzelner Hauptgedanke veranschaulicht werden soll, so daß alle einzelnen Züge im Bilde nur dazu da sind, um dieses mehr lebendig zu machen, — nicht, um übertragen und ausgelegt zu werden. Aber man darf nicht vielen Schriftstellern einen so feinen ästhetischen Geschmack zutrauen, daß sie die Gesetze dieser Kunstform überall festhalten können. Und man darf durchaus nicht alle Bildreden Jesu in diese Kunstform hineinzwängen. Rein wissenschaftlich muß es im voraus als höchst unwahrscheinlich angesehen werden, daß Jesus seine Gleichnisse nach den Regeln des Aristoteles geformt haben sollte.

Obgleich man überall Jülichers großes Werk über die Gleichnisreden Jesu auf Grund seiner Bedeutung für die praktische Exegese mit großer Anerkennung aufgenommen hat, haben die meisten trotzdem von seiner Theorie der Gleichnisse Abstand genommen. Wellhausen hat von seinem Vertrautsein mit semitischer Bildrede aus in seiner scharfen und spitzen Art das Urteil gefällt: „Dies (d. h. das Allegorische) grundsätzlich auszuschließen und noch damit zu prahlen, ist nicht fein[2])." Durch Heranziehen eines reichen jüdischen Gleichnismaterials hat Fiebig nachgewiesen, daß Mischformen von Allegorie und Gleichnis gerade

[1]) So H. Weinel: Die Gleichnisse Jesu[2], 1905, S. 32; Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu I, S. 119 f. (S. 115). Daß jedenfalls 10, 1–5 ganz gleichnisartigen Charakter trägt, wird von vielen erkannt, vgl. z. B. Spitta in „Zeitschr. für neutest. Wiss.", 1909, S. 108.

[2]) Wellhausen: Das Evang. Marci, 1903, S. 31. — Die Verdienste Jülichers sind in meinen Augen unbestreitbar, so daß man ohne ihm zu nahe zu treten Wellhausens scharfe Worte wiederholen kann.

innerhalb des rabbinischen Schrifttums häufig vorkommen[1]). Ein Blick auf die bildlichen Reden innerhalb des A.T. zeigt dasselbe. Jes. 5,1 – 7 z. B. ist eine Mischform von Allegorie und Gleichnis[2]).

Will man den methodisch richtigen Weg gehen zur Bestimmung dessen, was mit παραβολή im N.T. -- dem Ausdruck, mit dem die Gleichnisse bezeichnet werden – gemeint ist, so dürfte einleuchten, daß man nicht auf Aristoteles zurückgreifen darf, sondern daß man teils die Anwendung des Wortes im N.T. selbst genau beachten, teils den Sprachgebrauch der Sept. und dessen Beziehung zu dem entsprechenden hebräischen Wort untersuchen soll. Auch auf diesem Wege wird es sich bestätigen, daß man in der neutestamentlichen Bildrede fest abgegrenzte Stilformen nicht erwarten darf.

Das Wort παραβολή wird im N.T. als ein bekannter Begriff, der nicht erklärt zu werden braucht, verwendet. Und in den betreffenden Textzusammenhängen findet sich nichts, das auf die Einführung eines neuen Gebrauchs hindeuten könnte. Die Bedeutung des Worts ist sehr umfassend; es bezeichnet, was man am nächsten mit „Sprichwort" wiedergeben würde („Arzt, hilf dir selber", Luk. 4,23), es wird ferner in der Bedeutung Sentenz, Sinnspruch gebraucht (vgl. Matth. 15,15). In Stellen wie Matth. 21,33 und Luk. 15,3 sehen wir es verwendet für das, was wir Gleichnisse im eigentlichen Sinne des Worts nennen. Schließlich treffen wir denselben Ausdruck in der mehr speziellen Bedeutung eines Vorbildes, eines Typus, Hebr. 9,9 und 11,19. M. a. W.: παραβολή bedeutet Bildrede in sehr umfassendem Sinne. Dasselbe gilt für das entsprechende hebräische Wort מָשָׁל, das noch mehr Bedeutungen hat (außer den schon genannten auch: Orakelspruch und Spottgedicht). – Das griechische Wort παροιμία, das Joh. 10,6; 16,25. 29 und 2. Pet. 2,22 vorkommt, scheint mit παραβολή ganz eindeutig gebraucht zu werden, wie es denn auch in der Sept. neben παραβολή zur Wiedergabe für מָשָׁל verwendet wird. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben also nicht, obwohl mehrere Ausdrücke zur Verfügung standen, sich veranlaßt gesehen, die Bedeutung dieser Worte abzugrenzen oder zu spezialisieren, um sie auf bestimmte Formen der Bildrede anwenden zu können. Der Wesenszug, der, wie wir in § 3 gesehen haben, den Stil der neutestamentlichen Schriftsteller prägt, zeigt sich also auch hier. Jeder Gedanke an Kunststil liegt ihnen fern. Eine große Vorliebe für bildliches Reden

[1]) P. Fiebig: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904, und: Die Gleichnisreden Jesu, 1912.

[2]) M. Meinertz: Die Gleichnisse Jesu, 1916, S. 10.

ist vorhanden, sie kommt aber nicht zum Ausdruck in einem Bestreben, ästhetischen Kunstregeln zu folgen. Unter diesen Umständen wäre es ganz verfehlt, Jesus in diesem Punkte zu isolieren und ihm eine besondere Gleichnisform zuzuschreiben, — um so mehr, als es nur durch eine willkürliche Behandlung der Überlieferung erreicht werden könnte. Man wird in dem Falle einen nicht ganz geringen Stoff aus den Gleichnissen Jesu ausscheiden müssen ohne andere Begründung als die, daß er nicht in die Begriffsform hineinpaßt, die man sich selbst gebildet hat[1]).

Der Umstand, daß die neutestamentlichen Autoren selber keine klaren Formbegriffe haben, berechtigt natürlich in keiner Weise den Exegeten dazu, den Unterschied zwischen einer Allegorie und einem Gleichnis nicht klarzulegen. Es besteht, selbst wenn der zugrunde liegende psychologische Vorgang der gleiche ist, zweifellos ein Unterschied zwischen dem Zusammenketten von Bildern in der Allegorie, die alle oder fast alle ihre besondere Bedeutung haben, und der eigentümlichen Geschlossenheit des Gleichnisses um einen Hauptgedanken. Wir können daher in den Spuren Jülichers, — selbst wenn wir dessen Behauptung, daß Jesus immer eine bestimmte Kunstform befolgt habe, ablehnen, — ein Gleichnis bestimmen als

eine Bildrede, in der man die Wahrheit eines moralischen oder religiösen Grundgedankens beweisen will durch einen Vergleich mit einem verwandten Verhältnis auf einem anderen Gebiet, auf dem die Richtigkeit des betreffenden Gedankens selbsteinleuchtend erscheint.

Im Hinblick auf die Art und Weise der Auslegung muß der Exeget jedesmal damit anfangen, sich darüber Klarheit zu verschaffen, ob er es mit einer Allegorie oder einem Gleichnis oder einer Mischform beider zu tun hat, — und im letzten Falle, ob das allegorische oder das gleichnisartige Gepräge vorherrscht. Aber ehe wir auf die Grundsätze für die Auslegung eingehen, ist noch eine Frage zu beantworten, nämlich die nach dem Zwecke des Redens in Gleichnissen. Klarheit über die Absicht eines Autors ist ja immer von demjenigen notwendig zu erstreben, der denselben verstehen will.

Auch in diesem Punkte hat die zu starke Betonung des Unterschiedes zwischen der Metapher und dem Vergleich, zwischen der Allegorie und dem Gleichnis bewirkt, daß man den Unterschied zwischen den

[1]) Über das Mißliche in der Anwendung von Formbegriffen im N.T. als „kritisches" Hilfsmittel zur Sonderung echter und unechter Bestandteile in der Überlieferung vgl. näher in § 5 (S. 154).

beiden Abzweckungen: zu verschleiern und aufzuhellen zu scharf zugespitzt hat. Bekanntlich scheinen einige Stellen bei den Synoptikern auszusprechen, daß Jesus mit seinen Gleichnisreden ausschließlich den Zweck verfolgt habe, zu verschleiern, zu verstocken (Matth. 13, 10ff. und Parallelen). Dies kann nicht dadurch abgeschwächt werden, daß man darauf hinweist, daß Matth. 13, 13 ὅτι, nicht ἵνα wie in den Parallelen bei Mark. und Luk., steht. Der Sinn der Stelle ist nämlich in beiden Fällen ungefähr derselbe; es bleibt eine untergeordnete Frage, ob man die Verstockung ausdrücklich als den Zweck des Gleichnisses bezeichnet, oder ob man auf die Verstockung als tatsächlich vorhandene hinweist. Auch im letzten Fall würden die Gleichnisse ja keinen anderen Zweck haben können, als noch mehr zu verstocken. Nun lehnt Jülicher mit starker Entrüstung diese Auffassung der Evangelisten ab. Sie beruhe auf einem grundsätzlichen Mißverständnis der eigentlichen Absicht Jesu mit seinen Gleichnisreden, die nach Jülichers Meinung ausschließlich die gewesen sei, aufzuklären, klarzumachen, zu beweisen. Jülicher sagt sogar in feierlichem Ton, daß die Annahme, eine verstockende Absicht könne mit hineinspielen, dasselbe sei wie einen Diamanten aus der unvergänglichen Ehrenkrone Jesu auszubrechen[1]). Und in der Nachfolge Jülichers geben nun viele die Parole aus: „Ein Gleichnis erklärt sich selber", und die Gleichnisse sind „ohne ‚Deutung' verständlich"[2]), — obwohl schon die großen Schwierigkeiten, die mit der Auslegung einiger Gleichnisse noch immer verbunden sind, von einer so weitgehenden Behauptung abhalten müßten.

Man hat die Aussage der Evangelisten kaum richtig verstanden, wenn man ihnen die Anschauung beilegt, Jesus habe mit seinen Gleichnissen nur verhärten wollen. Zu beachten wäre, daß die Synoptiker in dieser Verbindung an die bekannte Stelle Jes. 6 anknüpfen, die auch Joh. 12, 39ff. und Acta 28, 25ff. angewendet wird, — ein Schriftwort, in dem die ersten christlichen Verkünder offenbar häufig Trost gesucht haben, wenn sie auf den großen Widerstand gegen das Evangelium stießen. Im Gleichnis vom Säemann selber, das zu der umstrittenen Aussage der Synoptiker den Anlaß gibt, wird ja gerade davon gesprochen, daß eine Verstockung oft die Folge der Verkündigung wird. Alles Reden Jesu wirkt nach der Auffassung des N.T. entweder zum Heil oder zur Verstockung. Und in dieser mehr allgemeinen Bedeutung dürfte man den Gleichnissen doch keine Ausnahmestellung zu-

[1]) Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu I, S. 149 (S. 148).
[2]) Weinel: Die Gleichnisse Jesu², S. 8. 19.

schreiben können. — Aber natürlich ist das Schwierige im Wort der Synoptiker mit dieser Feststellung nicht beseitigt; denn sie scheinen den Gleichnissen eine mehr verstockende Wirkung zuzuschreiben als der direkten Lehrform und infolgedessen hervorzuheben, daß die Gleichnisform besonders den Volksscharen gegenüber zur Anwendung komme, während die direkte Lehrform mehr den Jüngern gelte. Die letzte Unterscheidung führen sie aber nicht durch; nach ihrer ganzen Darstellung spricht Jesus auch oft zum Volk in direkt belehrender Form und redet umgekehrt auch in Gleichnissen zu seinen Jüngern (schon die Gleichnisse Matth. 13, 44ff. scheinen zu den Jüngern gesprochen zu sein, vgl. ἀφεὶς τοὺς ὄχλους, V. 36).

Wenn man jeden verschleiernden Zweck der Gleichnisse so bestimmt ablehnt und nur ihre durchsichtige Klarheit hervorhebt, dürfte das damit zusammenhängen, daß man sich nicht allen Ernstes auf den Platz der damaligen Zuhörer stellt, da die Gleichnisse zum ersten Mal erzählt wurden. Man urteilt als einer, der von Kind an selber mit diesen Gleichnissen vertraut und gleichzeitig auch in Jesu ganze religiöse Verkündigung eingeführt ist, — und gerade aus diesem Grunde die Gleichnisse durchsichtig und klar findet. Dabei vergißt man, daß die ersten Zuhörer (wenn wir von den Jüngern absehen, die mit Jesu Gedanken schon etwas mehr vertraut waren) nichts von den Grundgedanken Jesu kannten. „Das Reich Gottes ist gleich" — — —; aber von diesem Gottesreich, wie Jesus es verstand, wußten sie nicht nur nichts, sondern sie hatten ganz andere Vorstellungen vom „Gottesreich" (nationalistische, nomistische), in welche die Gleichnisse Jesu gar nicht hineinpassen wollten. Wenn wir uns das alles recht klar machen, dürfen wir dann noch behaupten, daß die damaligen Zuhörer Gleichnisse wie das vom Unkraut unter dem Weizen, vom unfruchtbaren Feigenbaum, vom neuen Lappen am alten Kleid usw. durchsichtig und klar gefunden haben? Würden sie es nicht eher vorgezogen haben, wenn Jesus in klaren, reinen, direkten Worten ihnen die religiöse Wahrheit gesagt hätte, die er ihnen durch die Gleichnisse zu verstehen geben wollte?

Auch über diese Seite der Sache hat Wellhausen ein kurzes, treffendes Wort ausgesprochen: „Die Pointe will gefunden sein" [1]). Dieses Wort enthält mehr Wahrheit als die Rede von der durchsichtigen Klarheit der Gleichnisse, — als das Reden von Jesus als dem Meister, der

[1]) Wellhausen: Das Evang. Marci, S. 32.

in den Gleichnissen auf die kindliche Stufe hinabsteige und wie zu Kindern rede. Die Gleichnisse stehen auch in diesem Punkte mit den übrigen Worten Jesu auf einer Stufe; sie werden einerseits vom kindlichen Gemüte unmittelbar erfaßt werden können; aber andererseits enthalten sie auch solche Tiefen, daß die Christenheit noch heute nach zwei Jahrtausenden um ein tieferes Verständnis ringt.

Außerdem ist zu bedenken, daß die Gleichnisse Jesu keineswegs immer Züge aus dem alltäglichen Leben bringen, die das Gepräge der Wirklichkeit an sich tragen und deshalb überzeugend wirken. Man kann z. B. nicht behaupten, daß das Gleichnis vom verlorenen Sohn uns die gewöhnliche Handlungsweise der Menschen vor Augen malt. So handelt keineswegs immer ein irdischer Vater, und darf das auch nicht. Es ließe sich an und für sich ebenso gut denken, daß der Vater durch eine andere Handlungsweise zum Segen für seinen verlorenen Sohn und dessen älteren Bruder werden könnte. Das Einzigartige der Verkündigung Jesu ist gerade, daß er einen Gott verkündigt, der im Gegensatz zu irdischen Vätern immer so handelt, wie es im Gleichnis erzählt wird. — Auch vom Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg gilt, daß es keineswegs eine unter irdischen Verhältnissen ohne weiteres richtige Handlungsweise schildert[1]).

Das Eigentümliche am Gleichnis im Unterschied von der direkten Rede ist gerade, daß es sehr oft in höherem Grade als die unmittelbare Lehrform eine Kenntnis der Gesamtanschauung des Redenden verlangt, um verstanden werden zu können. Das Gleichnis stellt den Zuhörer auf die Probe, richtet die Frage an ihn, ob er eine Erklärung der bildlichen Rede wünsche. Und der einzige Weg in solchem Falle ist ein näheres In-Beziehung-Treten zum Redenden. Je mehr aber eine Rede den Menschen auf die Probe stellt, desto größer ist natürlich die Möglichkeit, daß der Geprüfte die Probe nicht besteht, d. h. daß er sich verstockt.

Die bildliche Rede hat mehr als die direkte Rede das Vermögen anzuspornen. Die Zuhörer lassen sich leichter verleiten, sich einzubilden, daß sie die Mitteilungen der direkten Rede verstanden haben, während sie der bildlichen Rede gegenüber sich unwillkürlich etwas unsicherer fühlen. Das Reden Jesu in Gleichnissen mußte deshalb eine Scheidung unter den Zuhörern hervorrufen, — zwischen denen, die ein wirkliches Verlangen nach tieferem Verstehen empfanden und dann den einzig möglichen Weg gingen: das persönliche Gespräch mit ihm, — und denen,

[1]) Vgl. A. Nygren in „Svensk Teol. Kvartalskrift", 1928, S. 225–236.

die das nicht der Mühe wert hielten, also sich auf ein wirkliches Ringen um ein Verständnis nicht einließen. So etwas oder Ähnliches haben die Evangelisten sagen wollen, wenn sie die „verstockende" Wirkung der Gleichnisse unterstreichen, wogegen sie sicher nicht leugnen wollen, daß die Gleichnisse auf diejenigen, die sich ihnen erschließen, auch aufklärend einwirken können. Das stimmt gut damit, daß Jesus die Gleichnisform vorzugsweise dem Volke gegenüber anwendet, nicht im Kreise der Jünger, die die erste entscheidende Probe bestanden und seine Gemeinschaft gesucht haben.

Auf diesem Wege wird die synoptische Auffassung der Gleichnisse Jesu voll verständlich. Wenn man den doppelten Zweck der Gleichnisreden dadurch hat erklären wollen, daß sie für die Jünger eine aufklärende, für das Volk eine verstockende Wirkung gehabt haben, ist das also kaum richtig, denn sie haben sicher auch für das Volk die Bedeutung gehabt, die Empfänglichen zu wecken. Das Richtige an diesem Lösungsversuch ist nur, daß sie für die Jünger ausschließlich aufklärende Bedeutung gehabt haben. — Als noch verhängnisvoller darf es bezeichnet werden, wenn man zwischen einigen Gleichnissen, die verstocken, und anderen, die aufklären sollen, unterscheiden will[1]). Eine solche Scheidung ist undurchführbar. Das Eigentümliche ist ja gerade, daß die doppelte Eigenschaft der Gleichnisrede als solcher eigen ist.

Man kann aber mit vollem Recht behaupten, daß der Hauptzweck der Gleichnisse der ist, aufzuklären, insofern das Hauptziel der Verkündigung Jesu nicht ist, zu verhärten, sondern zu retten. Die Jünger sind hierüber nicht im Unklaren gewesen. Im selben Kapitel, in dem Mark. von der verstockenden Wirkung der Gleichnisse spricht, beweist der kleine Satz v. 33: καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν, daß Mark. ganz gut weiß, was Jesus durch seine Gleichnisse zu erreichen wünschte; und zu dieser Aufgabe erschienen die Gleichnisse außergewöhnlich geeignet[2]). Freilich haben die Jünger andererseits nie vergessen, daß die Gleichnisrede auch schwer zu verstehen war, und daß sie oft ihren Herrn hatten bitten müssen, ein Gleichnis auszulegen (Matth. 13,36; 15,15). Sie haben daher offene Augen gehabt für die „verstockende" Wirkung bei denen, die Jesus nicht suchten, haben aber gleichzeitig selber erfahren, in wie wunderbarer Weise ein anschauliches Bild tiefe geistige Wahrheiten klarzulegen vermag. Sie haben nicht bloß das Vertrauen zu Jesus

[1]) Meinertz: Die Gleichnisse Jesu, S. 89.

[2]) Matth. 13,35 zeigt in gleicher Richtung wie Mark. 4,33.

gehabt, daß seine innerste Absicht selbst mit dem tiefsinnigsten Weisheitsspruch, selbst mit der dunkelsten Rede die sein müsse, jedem Zuhörer Aufklärung und Belehrung zu bringen[1]), sondern sie haben auch selbst erlebt, daß in solchen Fällen, in denen neue direkte, theoretische Umschreibungen einer schwer zugänglichen Wahrheit keinen Schritt vorwärts geführt haben würden, oft eine der wunderbar anschaulichen und durchsichtigen Bildreden Jesu ein überraschend helles Licht auf diese Wahrheit geworfen und sie für immer in ihr Gemüt eingeprägt hatte. Sie haben gerade in der Gleichnisrede das Wort bewahrheitet gefunden: „Wer da hat, dem wird gegeben", das die Synoptiker gerade in diesem Zusammenhang anführen (Matth. 13,12 und Parallelen). — Heinrici sagt richtig, die Gleichnisse seien „Verdeutlichungen für den, der die Wahrheit im Herzen trägt"[2]). Daher ist nichts gefährlicher für das wirkliche Verstehen der Gleichnisse als die Auffassung, daß sie sich selbst auslegen. Der Exeget muß behutsam mit den Gleichnissen umgehen. Sie führen nämlich zum Verständnis gerade der schwer zu verstehenden Wahrheiten, die wir auf unserer jetzigen Stufe der Erkenntnis nur durch bildliche Rede verstehen und uns aneignen können (vgl. Joh. 16, 25)[3]).

Nach all den Erwägungen fragen wir uns jetzt, welche Methode denn bei der Auslegung der Gleichnisse anzuwenden ist. Aus dem Ausgeführten geht hervor, daß wir nicht der Vorschrift Jülichers folgen können, nach der in jedem Gleichnis nur ein einzelner Hauptgedanke vorhanden sei, den das Gleichnis erläutern solle, während alles andere „Beiwerk" sei. Das wäre eine zu leichte Lösung der Aufgabe. Wir geben gerne zu, daß Jülichers einseitiger Standpunkt die praktische Exegese heilsam beeinflußt hat, indem alle erkünstelten Deutungen der mannigfachen Einzelheiten, die nur den Zweck haben, das Bild zu veranschaulichen, damit abgetan sind. Eine derartige Auslegung der Gleichnisse ist schädlich, nicht bloß weil sie die Einzelheiten falsch versteht, — auch nicht nur auf Grund des vielen vergebens geopferten Scharfsinnes, — sondern weil die Hauptsache im Gleichnis oft verdunkelt wird, wenn die Aufmerksamkeit zu sehr auf einzelne Nebensachen hingelenkt wird. — Aber das Falsche an dieser Auslegung berechtigt nicht zur Annahme der Methode Jülichers, die notwendigerweise das verhängnisvolle Ergebnis nach sich ziehen wird, daß Teile

[1]) Meinertz: Die Gleichnisse Jesu, S. 8.

[2]) Heinrici in Haucks Realenc. VI, S. 703.

[3]) Über den Zweck der Gleichnisse vgl. u. a. J. Kögel: Der Zweck der Gleichnisse Jesu, 1915, und Lagrange in „Revue biblique", 1910, S. 16ff.

des in den Gleichnissen tatsächlich liegenden geistigen Gehaltes einfach weggeschnitten werden.

Die rechte Methode der Auslegung kann nach unserem Ermessen nicht besser getroffen werden als in den beiden von G. L. Bauer schon 1797 in seiner Hermeneutik des A.T. aufgestellten Normen[1]). Sie lauten:

1. Es gilt zu bestimmen, „quid universum parabolae sit consilium.
2. Videndum est, ne omnes partes parabolicae narrationis inprimis urgeamus, et ad consilium universum referamus singulas, easque argutius explicemus".

Dies kann folgendermaßen ausgedrückt werden: Ebenso wie es zum Verständnis einer jeden bildlichen Rede in erster Linie das tertium (oder die tertia) comparationis zu finden gilt (vgl. oben), so müssen wir zum Verständnis der Gleichnisse erstmal uns über den Hauptgedanken klar werden, den das Gleichnis für den Zuhörer oder den Leser beleuchten und einleuchtend machen will. Und in der wichtigen Frage, wie viele der einzelnen Züge im Bilde mitzudeuten sind, kann Bauers Regel so geformt werden: Nur diejenigen Einzelheiten des Gleichnisses sind zu übertragen, die offensichtlich in natürlicher Weise einen Gedanken ausdrücken, der in nahe Verbindung mit dem Hauptgedanken gesetzt werden kann. Einerseits gilt es, nur solche Einzelheiten zu übertragen, andererseits wirklich alle solchen Züge zum Gegenstand einer sorgfältigen Exegese zu machen (easque argutius explicemus). Sonst ist die exegetische Aufgabe nicht zu Ende geführt worden.

Gehen wir die Gleichnisse Jesu durch, so finden wir einige, in denen keine Einzelheit auszudeuten ist, andere, in denen einige Einzelzüge sich natürlich deuten lassen, und schließlich solche, in denen fast alle einzelnen Züge ihre bestimmte Bedeutung haben. Außerdem finden sich etliche, die neben dem Hauptgedanken einen anderen, verhältnismäßig selbständigen Gedanken zu enthalten scheinen.

1. In einigen Gleichnissen nennt entweder der Evangelist oder Jesus selber mit direkten Worten den Hauptgedanken, z. B. Luk. 18, 1 und 12, 21. In diesen Fällen ist jeder Versuch, in den einzelnen Zügen des Gleichnisses eine besondere Bedeutung zu finden, ganz unstatthaft. Die vielen kleinen Einzelheiten sind natürlich nicht überflüssig, sondern sind wertvolle Mittel zur lebendigen Veranschaulichung des Bildes. Sie lassen sich aber nicht übertragen; sie haben nur Sinn in der bildlichen Hälfte des Gleichnisses. — Auch bei etlichen anderen Gleichnissen

[1]) G. L. Bauer: Hermeneutica etc., S. 226–229.

liegt die Sache, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, im wesentlichen ebenso. In den Gleichnissen vom Sauerteig, vom Senfkorn (Matth. 13, 31ff.), vom stillen Wachsen der Saat (Mark. 4, 26–29), vom Schatz, von der köstlichen Perle (Matth. 13, 44ff.), vom verlorenen Schaf und Groschen (Luk. 15, 3ff.), vom Schalksknecht (Matth. 18, 21ff.) und von den beiden Schuldnern (Luk. 7, 41–42) wird ein Exeget kaum einzelne Züge finden können, die so zu deuten wären, daß die Deutung mit dem Hauptgedanken in natürlicher Weise in Verbindung gesetzt werden könnte. – Noch ist das Gleichnis vom ungerechten Haushalter hier anzuführen (Luk. 16, 1ff.), das dank der Mißhandlungen, denen es von seiten der Exegeten ausgesetzt gewesen ist, besser als jedes andere uns zeigen kann, wohin es führt, wenn man in jedem Gleichnis die einzelnen Züge des Bildes durchaus gedeutet haben will.

2. Zweitens haben wir Gleichnisse, die eine Zwischenform darstellen. Einige Züge sind der Art, daß nur spitzfindige Exegeten in ihnen besondere Gedanken entdecken können, während man gleichzeitig andere in natürlicher Weise so deuten kann, daß sie den Hauptgedanken stärker hervortreten lassen, ihn erweitern und vertiefen. In dem Gleichnis von den ungetreuen Weingärtnern (Matth. 21, 33ff.) kann man nicht – trotz der Dreizahl (vgl. hierüber § 5, S. 157ff.) – ohne weiteres behaupten, daß die δοῦλοι, die dem Sohne vorangeschickt werden, nur Beiwerk im Bilde sind. Es liegt ja doch zum Greifen nahe, an die vielen früheren Sendboten zu denken, die von Gott seinem Volke im Laufe der Zeit gesandt, aber von diesem verworfen waren. – Und im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13, 6ff.) kann man die Frage nicht gut umgehen: Wer ist der Weingärtner, und wer ist der Herr? Und wer ist durch den Feigenbaum abgebildet? – In den beiden verwandten Gleichnissen von den anvertrauten Zentnern und den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14ff. und Luk. 19, 12ff.) darf man sich nicht darauf beschränken, nur eine Verdeutlichung der Wahrheit zu finden, daß demjenigen, der da hat, gegeben werden soll, während von dem, der nicht hat, auch das genommen werden soll, was er hat. Solche Züge im Gleichnis von den Zentnern wie: „Gehe ein zu deines Herrn Freude" und „die äußerste Finsternis, da Heulen und Zähneklappern sein wird", sind ohne Zweifel zu deuten. Hier ist wirklich die Rede von Gott und seinem Auftreten den verschiedenen Menschen gegenüber, von der Seligkeit des Himmels und der Verdammnis der Hölle. Dagegen ist es schwieriger zu entscheiden, ob auch derjenige Zug auszulegen ist, daß der Herr im Gleichnis nach Matth. den Knechten ver-

schieden große Summen anvertraut, während sie nach der Darstellung des Luk. alle den gleichen Betrag erhalten; und ebenso steht es um den Zug, daß der Lohn nach Matth. der gleiche, nach Luk. ein verschiedener ist.

Wie weit man in der Deutung der Einzelheiten in solchen Gleichnissen gehen darf, muß teilweise das geistige Taktgefühl entscheiden. Methodisch ist festzuhalten:

Der Exeget ist verpflichtet, erstens den Hauptgedanken in der Auslegung immer durchscheinen zu lassen, und zweitens bei der Deutung der Einzelzüge die dabei aufgedeckten Gedanken in eine möglichst nahe Beziehung zum Hauptgedanken zu setzen.

3. Drittens kommen unter den Gleichnissen Jesu auch solche vor, in denen die allermeisten Einzelzüge einen Gedanken ausdrücken, der in enger Beziehung zum Hauptgedanken steht, und deshalb auch zu deuten sind, falls man diesen Gleichnissen nicht einen Teil ihres Reichtums nehmen will. Zu dieser Gruppe gehören namentlich Gleichnisse wie das vom Säemann, vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischnetz (Matth. 13). Nach der Darstellung der Evangelisten hat Jesus selber zu diesen Gleichnissen eine Deutung gegeben, und zwar erhalten so gut wie alle Einzelheiten (doch nicht alle — z. B. nicht das 100-, 60- und 30fältige) ihre Bedeutung innerhalb des Hauptgedankens. Es ist kein hinreichender Grund vorhanden, zu bestreiten, daß diese Deutungen von Jesus selber stammen, es sei denn, man habe sich im voraus auf die Auffassung festgelegt, daß Jesus in den Gleichnissen eine griechische Kunstform nachgeahmt haben solle. — Freilich darf man sich bei diesen Gleichnissen auch nicht in Einzelheiten verlieren mit dem Ergebnis, daß der Hauptgedanke verdunkelt wird. Dieser ist in der Erklärung immer klar und kräftig hervorzuheben. In den Gleichnissen vom Unkraut und vom Netz ist das verhältnismäßig leicht, weil der Hauptgedanke hier offen zu Tage liegt. Im Gleichnis vom Säemann dagegen liegt die Sache etwas schwieriger, weil der Hauptgedanke hier mehrere Seiten zu enthalten scheint. Die Betrachtung des verschiedenen Schicksals der Aussaat kann sowohl den über Widerspruch verzagten Verkünder trösten, als auch die Zuhörer mahnen, ihre Herzen zu öffnen, falls Gottes Wort in ihrem Leben seine Frucht bringen soll.

4. Hiermit werden wir zu der Frage gedrängt, ob Gleichnisse vorkommen, in denen diese oder jene Einzelheit einen so selbständigen Platz behauptet, daß sie weder im Bilde selber noch in der Deutung sich unter den Hauptgedanken völlig einordnen läßt. Am deutlichsten ist das

der Fall im Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus (Luk. 16, 19ff.). Man hat versucht, auch in diesem Gleichnis nur einen einzigen Hauptgedanken zu finden, und zwar in der letzten Hälfte: Das Gleichnis solle den Gedanken aufhellen, daß Menschen, die durch Moses und die Propheten sich nicht sagen lassen wollen, auch nicht durch Wundertaten sich bekehren lassen werden, — nicht einmal, wenn „jemand von den Toten aufstünde". Weinel, der diese Auffassung vertritt, rechnet mit dem Einwand, in diesem Falle sei die Einleitung zu lang[1]). Ja freilich! Daß die umfangreiche, eingehende Schilderung von Lazarus und dem reichen Mann und ihrem Verhalten hier im Leben und nach dem Tode, — daß ferner die unübersteigbare Kluft, die im Jenseits sich vor dem reichen Manne auftut, nur den Zweck haben, den Gedanken zu beweisen, daß Wunder auf ungläubige Menschen keinen Einfluß ausüben, ist eine so ungereimte Vorstellung, daß nur wenige sie vertreten werden[2]). Andererseits ist durchsichtig, daß der Gedanke von der Machtlosigkeit der Wunder Menschen gegenüber, die ihre Herzen für die Offenbarung Gottes in der Geschichte nicht erschlossen haben, einen hervorragenden Platz im Gleichnis einnimmt, und daß ferner dieser Gedanke nicht in einem intimen Verhältnis zum Leitgedanken der ersten Hälfte steht, d. h. zum Gedanken von dem scharfen Gegensatz zwischen den Verhältnissen hier auf Erden und im Reich der Toten und zu der Vorstellung von der unübersteigbaren Kluft, vor die man einmal gestellt werden soll. Natürlich sind da gewisse Verbindungen zwischen den beiden Gedanken, — aber es kann nicht geleugnet werden, daß der Inhalt dieses Gleichnisses sich nicht, wie in den oben angeführten Gleichnisgruppen, um einen einzigen Mittelpunkt gruppieren läßt.

Dies kommt noch, wenn auch nicht im gleichen Maße, für einige andere Gleichnisse in Betracht. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11ff.) bringt die Einführung des älteren Sohnes am Schluß des Gleichnisses ein neues Moment hinein, von dem zwar gesagt werden kann, daß es das Verhalten des Vaters zum jüngsten Sohn in ein noch schärferes Licht stellt, — aber es greift andererseits in selbständiger Weise einen anderen Menschentypus heraus, auf den Jesus zweifellos auch mit diesem Gleichnis die Aufmerksamkeit hinlenken will.

[1]) Weinel: Die Gleichnisse Jesu², S. 31.

[2]) Es ist charakteristisch, daß Wellhausen (Das Evang. Lucae, 1904, S. 90f.) und Jülicher (II, S. 638f.) im Gegensatz zu Weinel gerade die erste Hälfte der Erzählung als das eigentliche Gleichnis und den Schluß als einen mehr untergeordneten Anhang betrachten.

— Und im Gleichnis von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 2ff.) bringt die Erwähnung des Gastes, der kein hochzeitlich Kleid anhat, gleichfalls einen neuen, relativ selbständigen Gedanken hinein, von dem nicht gesagt werden kann, daß er ein natürliches Glied des Hauptgedankens von der rückhaltlosen, liebevollen Einladung Gottes an alle Menschen ausmacht. Außerdem wird es — auch abgesehen von dem genannten Zug — in diesem Gleichnis und in dem verwandten vom großen Abendmahl (Luk. 14, 16ff.) natürlich sein, in der Auslegung etliche Einzelzüge mitzudeuten. Jesus will durch die genannten Gleichnisse nicht bloß die Einladung Gottes an alle Menschen ohne Unterschied, sondern auch das Verhalten der verschiedenen Menschentypen zu dieser Einladung beleuchten.

Selbstverständlich ist ein jeder derartige Versuch, die Gleichnisse zu gruppieren, unvollkommen und bleibt im Einzelnen umstritten; er kann aber dazu beitragen, einen lebendigen Eindruck von den großen gegenseitigen Unterschieden der Gleichnisse zu geben, und den Exegeten daran erinnern, nicht grob und schematisch nur eine einzelne Auslegungsmethode auf alle Gleichnisse anzuwenden. Andererseits gibt uns die Geschichte der Gleichnisauslegung viele abschreckende Beispiele dafür, auf welche Abwege eine unmethodische allegorische Erklärung führt. Es ist daher einzuschärfen, daß, wenn auch die Methode nicht mechanisch anzuwenden ist, man doch niemals unmethodisch an die Auslegung gehen darf. Das methodische Vorgehen braucht ja garnicht die Rücksicht auf die Eigenart der konkreten Verhältnisse auszuschließen, nein, es schließt sie ein[1]).

[1]) Außer der schon im obigen erwähnten Literatur über die Gleichnisse sind ferner anzuführen C. A. Bugge: Die Hauptparabeln Jesu I—II, 1903; Carl Koch: Jesu Lignelser[3], 1923; van Koetsveld: Die Gleichnisse des Evangeliums, übersetzt von Kohlschmidt, 1896; R. C. Trench: The parables of our Lord, 1864.

B. Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Inhalt des Textes ergeben.

Wir haben im vorigen Abschnitt uns hauptsächlich mit dem Verstehen einzelner Worte, Wortverbindungen und Redefiguren beschäftigt. Wollen wir jetzt größere Texteinheiten zu verstehen suchen, so stellen sich gleich neue Schwierigkeiten ein, die teils in den Gedanken selber, also im Textinhalte an und für sich liegen, teils mit dem geschichtlichen Hintergrund, von dem die Gedanken sich abheben, und in dessen Beleuchtung sie gesehen und verstanden werden müssen, zusammenhängen. Die Schwierigkeiten, die aus der Beziehung zum geschichtlichen Hintergrund erwachsen, sind nicht immer in gleichem Grade vorhanden. Es gibt übergeschichtliche Gedanken, deren Beziehung zu der Zeit, in der sie ausgesprochen sind, und zu den Umständen, in denen sie entstanden sind, für ihr Verständnis von ganz untergeordneter Bedeutung erscheint. Dagegen gilt von etlichen anderen Schwierigkeiten, daß sie *immer* vorhanden sind, wenn man einen Text verstehen will, — mag sein Inhalt nun stark zeitgeschichtlich bedingt sein oder nicht. Es dürfte daher natürlich erscheinen, erst diese allgemeinen Probleme zu behandeln, um danach auf die besonderen Schwierigkeiten, die aus der Beziehung zum geschichtlichen Hintergrund erwachsen, näher einzugehen.

§ 5. Allgemeine Probleme des Verstehens.

Wir haben in § 2 gesehen, daß bei der Bestimmung der Bedeutung eines Wortes mehrere Faktoren zu beachten sind, und daß *der nächste Textzusammenhang*, in dem das Wort vorkommt, der letzten Endes entscheidende Faktor ist. Die gleiche Hauptregel gilt fernerhin, wenn wir eine etwas größere Texteinheit verstehen wollen. Das Verständnis eines Satzes muß in erster Linie von den ihn umgebenden Sätzen aus bestimmt werden, und zwar ist der nächste Textzusammen-

hang immer entscheidender als der weitere. Man darf also niemals im Hinblick auf den weiteren Textzusammenhang einem Satze einen Sinn aufzwingen, den er in seinem nächsten Zusammenhang nicht hat[1]). Man darf m. a. W. nicht aus Rücksicht auf das Ganze das Einzelne verzeichnen; im Gegenteil ist das Gesamtverständnis auf dem Wege des Einzelverständnisses zu erstreben.

Andererseits ist ersichtlich, daß ein Satz, der in eine größere Texteinheit eingegliedert ist, niemals völlig verstanden ist, ehe man ihn im Lichte des Textganzen betrachtet hat. Jedenfalls wird man nur ein relatives oder vorläufiges Verständnis gewinnen und nicht mit Sicherheit entscheiden können, ob man den Sinn des betreffenden Satzes restlos erfaßt hat.

Auf diesen „hermeneutischen Zirkel" ist oft hingewiesen worden[2]). Jeder Mensch, der sich um das Verstehen einer etwas größeren Texteinheit bemüht, wird genötigt sein, bewußt oder vielleicht zum Teil unbewußt den Weg vom Einzelnen zum Ganzen und wieder vom Ganzen zurück zum Einzelnen zu gehen. Aber in diesem Punkte mehr als in irgend einem anderen ist es, wenn man einen Text vollständig verstehen und gleichzeitig die Grenzen des Verstehens klar erkennen will, von großer Wichtigkeit, daß man diesen Weg mit klarem Bewußtsein geht; er hat nämlich vielerlei Fallgruben und Sackgassen.

Die erforderliche Rücksichtnahme auf das Ganze zum Verständnis des Einzelnen muß umso gründlicher durchgeführt werden, je größer das vorliegende Textganze ist. Vom einzelnen Satze wendet man sich zum nächsten Zusammenhang, dann zum weiteren und schließlich zu demjenigen Schriftganzen, in das der Satz eingegliedert ist. Haben wir von der Hand desselben Schriftstellers noch andere Schriften, geht man erst zu den gleichzeitigen oder den zeitlich nächsten, dann zu denjenigen aus früheren oder späteren Lebensperioden, wenn auch solche vorhanden sind, um schließlich dem ganzen — größeren oder kleineren — Schriftmaterial gegenüberzustehen, das man zum Verständnis der Persönlichkeit des Verfassers zur Verfügung hat.

[1]) Ist es einem Schriftsteller nicht gelungen, einen Satz so zu formen, daß er seine Gedanken präzis ausdrückt (vgl. oben § 1, 8, S. 7), wird gewöhnlich bereits der nächste Kontext das Korrektiv geben können. Aber natürlich kann man sich auch Fälle denken, in denen erst der weitere Zusammenhang uns den Weg zeigt; dann liegt eine Ausnahme von der obigen Regel vor.

[2]) Schon F. Ast (Grundlinien usw., S. 178) sagt: „Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden, und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen."

Rein unmittelbar gesehen könnte die Aufgabe leichter erscheinen, wenn nur ein kleines Quellenmaterial zur Verfügung steht, weil das Ganze dann besser zu übersehen ist. Wir nennen ein Beispiel. Zum Verständnis der Persönlichkeit des Paulus haben wir dreizehn Briefe und einige kurze Berichte in der Acta in Händen. Gilt es dagegen einen Mann wie Goethe zu verstehen, so ist das Quellenmaterial fast unübersehbar. Im letzten Falle wird das Verstehen äußerst kompliziert. Und gleichwohl beruht es auf einer Illusion und zwar einer verhängnisvollen, wenn man der Ansicht ist, daß die Aufgabe im ersten Falle sich leichter gestalte. Sie ist nur leichter in dem Sinne, daß der Verstehende auf Grund des knappen Materials reiche Gelegenheit hat, das Fehlende mit Vermutungen, Kombinationen und eigenen Konstruktionen auszufüllen. Auf neutestamentlichem Gebiete, auf dem überall nur ein karges Quellenmaterial zum Verständnis der einzelnen Persönlichkeiten zur Verfügung steht, haben die Forscher in reichem Maße diese Gelegenheit zu unzähligen Hypothesen ausgenutzt. Das wäre schließlich noch zu ertragen, wenn man bloß immer gleichzeitig die ungeheure Unsicherheit all dieser Vermutungen energisch betont hätte; leider hat aber die Selbstsicherheit im Für-Richtighalten eigener Hypothesen oft im umgekehrten Verhältnis zu der Knappheit des verfügbaren Quellenmaterials und der damit notwendig gegebenen Unsicherheit der zu erreichenden Ergebnisse gestanden. Tatsache ist ja, daß ein umfassenderes Quellenmaterial eine größere Sicherheit im Ergebnis und also auch ein umfassenderes Verständnis ermöglicht, — gerade weil in dem reicheren Material sich Korrektive finden, die allen unreifen Hypothesen unbarmherzig den Weg versperren. Freilich gibt das reiche Material dem Verstehenden oft gleichzeitig eine ernste Mahnung, die Unergründlichkeit des menschlichen Geistes nie zu vergessen; trotz umfangreichen Materials wird man nie über ein annäherndes Verständnis hinauskommen.

Ein kleines Quellenmaterial verpflichtet also den Interpreten dazu, die Grenzen des Erreichbaren im Verstehen klar zu erkennen. Er muß Selbstzucht üben, sich auf das Erreichbare konzentrieren und in die Tiefe gehen, — statt in luftigen Hypothesen sich zu verlieren. Er darf aus dem begrenzten Material nicht Erkenntnisse herauspressen wollen, die in diesem nicht bezeugt sind, und umgekehrt nicht weitgehende Schlüsse aus dem Umstande ziehen, daß dies oder jenes im betreffenden Texte nicht vorkommt (argumenta e silentio).

Innerhalb der neutestamentlichen Forschung können zahlreiche Beispiele dafür angeführt werden, wie man sich in diesen beiden Bezie-

hungen zu weit aufs Glatteis hinausgewagt hat. Wenn man beispielsweise auf der Grundlage eines oder mehrerer Briefe eines Schriftstellers dessen ganze „Theologie" hat konstruieren wollen, läßt das sich nur durch kühnes Ausfüllen aller Lücken im vorliegenden Quellenmaterial vollziehen, das infolge seiner Eigenart überhaupt eine „Theologie" zu geben garnicht beabsichtigt hat. Noch mehr aufklärend wirkt ein anderes Beispiel. Bekanntlich stammen die Briefe des Paulus alle aus der letzten Periode seines Lebens. Auch die Nachrichten in der Acta sind, wenn sie über die ersten Jahre nach seiner Bekehrung berichten, sehr zurückhaltend. Nichtsdestoweniger hat man mit kühnen Strichen seine geistige Entwicklung zeichnen wollen; man hat gemeint, die psychologischen Vorgänge feststellen zu können, die seine Bekehrung hervorriefen, obwohl die äußerst seltenen Rückblicke auf seine jüdische Vergangenheit, die Paulus selber gibt, zu großer Vorsicht in solcher Hinsicht mahnen müßten. Auf jeden Fall sind diejenigen Hypothesen nicht aufrechtzuerhalten, die zu den Andeutungen, die Paulus selber über seine Vergangenheit macht, in offenem Widerspruch stehen. Selbstverständlich kann ein Mensch späterhin in seinem Leben ein nicht zutreffendes Verständnis früherer seelischer Erlebnisse haben. Der Interpret darf aber dieses nur annehmen, wenn er sich auf sichere Aussagen der betreffenden Person selber aus jener früheren Periode seines Lebens berufen kann (man vergleiche die Augustinforschung). — Daß innerhalb der Jahre, in welchen Paulus seine Briefe geschrieben hat, eine Entwicklung seiner Gedanken in einigen Punkten nachgewiesen werden kann, ist dagegen eine Möglichkeit, mit der man rechnen muß. Doch ist auch hier die Knappheit des Quellenmaterials zu bedenken. Weil in einem späteren Brief Gedanken und Auffassungen zum Ausdruck kommen, die in den früheren nicht nachgewiesen werden können, ist damit nicht gegeben, daß es durchaus neue Gedanken sein müssen. Man kann sich ja denken, daß die wenigen früheren, noch erhaltenen Briefe keine Gelegenheit gegeben haben, auf diese Gedanken einzugehen. Nur wenn die gleichen Gegenstände in den früheren und in den späteren Briefen behandelt werden, läßt es sich mit ziemlich großer Sicherheit feststellen, ob eine Abwandlung der Gedanken stattgefunden hat oder nicht.

In noch höherem Grade als bei Paulus gilt bei Jesus, daß wir klare Zeugnisse über ihn nur aus der Zeit seines reifen Mannesalters haben. Alles Aufweisen einer früheren seelischen Entwicklung in ihm ruht daher auf schwankendem Boden. Die Aufgabe des Interpreten beschränkt sich daher bei Jesus im wesentlichen darauf, Wort und Werk des gereiften Mannes zu verstehen.

Wie gefährlich es ist, Schlüsse e silentio zu ziehen, können wir am besten durch ein paar Gedankenexperimente beleuchten. Wenn wir z. B. nicht den zweiten Thessalonicherbrief hätten, würden wir keine Ahnung von der Tatsache haben – ja, wir hätten sie wahrscheinlich energisch bestritten –, daß Paulus die Lehre von dem Auftreten einer antichristlichen Person in den letzten Zeiten seinen Gemeinden als ein festes Lehrstück überliefert hat (2. Thess. 2, 5, vgl. auch 2, 15). Wenn wir ferner das 10. und 11. Kapitel des ersten Korintherbriefs nicht hätten, würde man behaupten können, das heilige Abendmahl habe für Paulus keine nennenswerte Bedeutung gehabt. Und ohne 1. Kor. 12 und 14 würde man vielleicht bestritten haben, daß Paulus in Zungen geredet und sogar Gott für diese Gabe gedankt hat (1. Kor. 14, 18).

Das umfassendere Quellenmaterial wird zwar ein umfassenderes Verständnis ermöglichen, aber die Ausnutzung des reichen Materials stellt den Ausleger vor Schwierigkeiten, die der Verstehende bei einem weniger umfangreichen Schrifttum nicht in dem gleichen Grade empfindet. Es sollen nämlich dann die vielen Einzelheiten des Textes in rechter Weise mit einander verbunden werden, jede Einzelheit soll den ihr gebührenden Platz im Gesamtbilde erhalten, Zentrales und Peripherisches sind sorgfältig von einander zu scheiden usw.

Wir kommen später hierauf zurück, müssen jetzt aber erst auf einige Probleme eingehen, die mit dem Erfassen des Gesamtbildes einer Verfasserpersönlichkeit zusammenhängen und immer auftreten, mag nun das zur Verfügung stehende Quellenmaterial mehr oder weniger umfangreich sein. Der Verstehende muß mit dem Beobachten aller Einzelzüge beginnen, durch die der betreffende Autor seinem Geiste Ausdruck gegeben hat; er gewinnt dann früher oder später in dieser oder jener Etappe der Untersuchung ein vorläufiges Bild der betreffenden Persönlichkeit; dies geschieht nicht ohne ein Mitwirken der Phantasie und der Intuition. Schleiermacher meint, daß diese vorläufige Auffassung sich recht früh bildet, gleichwie beim Kinde beim Erwachen des Bewußtseins die Ahnung im Vordergrunde steht[1]). Dies ist indes sicherlich individuell recht verschieden. Aber auf alle Fälle wird in dem Akt des Verstehens auch das divinatorische oder kombinatorische Vermögen in Anspruch genommen. Das Verständnis einer Persönlichkeit wird nämlich nie durch eine Addition von Einzelheiten, sondern durch eine divinatorische Kombination derselben gewonnen.

[1]) Schleiermacher: Sämmtl. Werke III, 3, S. 363 ff.

Daß die Ergebnisse des Verstehens aus diesem Grunde von denen der exakten Wissenschaft sich eigenartig unterscheiden, haben wir bereits oben hervorgehoben (vgl. S. 1ff. und 29ff.). Ebenso können wir für die Schwierigkeiten beim Verstehen einer Persönlichkeit, die sich daraus ergeben, daß die Person einerseits mehr ist als ihr Werk, während andererseits mitunter das Werk mehr enthalten kann als das, was seinem Urheber bewußt war, auf § 1, 8 verweisen. Dagegen müssen wir an dieser Stelle bei einigen anderen Schwierigkeiten verweilen, die dem Verstehen in seinem allmählichen Vordringen von der Einzelerkenntnis zur Gesamtauffassung erwachsen.

Diese Schwierigkeiten stehen besonders mit dem Umstande in Verbindung, den wir bereits § 1, 8 betont haben, daß wir auf der einen Seite mit einem irrationalen Moment in jeder zu verstehenden menschlichen Persönlichkeit rechnen müssen, während auf der anderen Seite in jeder verstehenden Person eine instinktive Tendenz vorhanden ist, die ratio überall dem Verstehen zu Grunde zu legen[1]), — eine Neigung, die natürlich bei dem wissenschaftlichen Forscher vermöge der Eigenart seiner Arbeit besonders stark entwickelt ist.

Daher gilt es für den Verstehenden — besonders für den wissenschaftlichen Forscher —, auf der Hut zu sein. Er darf nicht ohne weiteres Widersprüche in den Einzelheiten des Textes ausgleichen, in der Annahme, daß solche Widersprüche in der Verfasserpersönlichkeit nicht dagewesen sein können. Das wirkliche Leben zeigt ja deutlich genug, daß dieselbe Person sich widersprechende Elemente in sich bergen kann[2]). Ebenso wenig darf man auffällige eigentümliche Meinungen einer Person weginterpretieren oder nach modernen Vorstellungen zuschneiden. Schon Boeckh hat mit Recht gegen die hermeneutische Regel Einspruch erhoben, daß man einem Texte keinen Sinn abgewinnen dürfe, der „wider die Geschichte, die Erfahrung oder den sensus communis" streite[3]). Dies war die falsche Norm, die zur Zeit der Aufklärung zu den verzweifelten Auslegungen des N.T.s führte, durch welche die Wunder aus den neutestamentlichen Berichten ausgemerzt wurden. Mit Recht bezeichnet Boeckh solche Aus-

[1]) Die Tendenz zum Rationalisieren macht sich auch geltend, wenn wir uns selber zu verstehen suchen. Wir wollen uns unsere Entwicklung gerne als eine mehr rationale vorstellen, als sie tatsächlich gewesen ist. Beispiele hierfür finden sich bei A. Maurois: Aspects de la biographie, S. 141ff.

[2]) „Est-ce que je me contredis? dit encore Walt Whitman. Très biens, je me contredis, je contiens des multitudes" (Maurois: Aspects etc., S. 34).

[3]) A. Boeckh: Encykl. usw., S. 119–120.

legungen „als kindische und läppische Erklärungen, die aber einst der Mehrzahl der deutschen Theologen imponiert haben, weil sie keine genügende Kenntnis der neutestamentlichen Sprache und keine hermeneutische Bildung hatten". Heute können alle das Hoffnungslose einer solchen Exegese einsehen und geben das Vorhandensein des Glaubens an Wunder bei den neutestamentlichen Schriftstellern zu[1]). Es ist nicht die Aufgabe des Exegeten, zu entscheiden, was wahr und was falsch an den auszulegenden Gedanken ist, sondern nur ehrlich das zu ermitteln und darzulegen, was sie enthalten.

Andererseits darf der Erklärer auch nicht vorschnell starke Widersprüche im Bilde einer Persönlichkeit festlegen. Vielleicht können die gesehenen Widersprüche ihren Ursprung in seinem eigenen mangelhaften Verstehen haben. Moderne Menschen bleiben mitunter allzu leicht bei der Vorstellung stehen, daß die Denkart des antiken Menschen von unserer Denkweise so verschieden gewesen ist, daß man damals ohne Bedenken nicht zu vereinbarenden Widersprüchen innerhalb seiner Gedanken Raum gab. Die moderne Paulusforschung bietet Beispiele genug dafür, daß man in dieser Beziehung sogar einem Paulus keine Ausnahmestellung gewährt. Und doch ist es unzweifelhaft, daß das Große an den bedeutenden Persönlichkeiten einer entschwundenen Zeit gerade darin sich Ausdruck gibt, daß sie sich weit über die vulgäre Denkweise ihrer Zeit erhoben. Es ist daher unbillig anzunehmen, daß sie gedankenlos unversöhnlichen Gegensätzen in ihrem Seelenleben Raum gegeben haben. Um in dieser Beziehung im Einzelfalle ein Urteil fällen zu können, muß man u. a. beachten, mit welcher Stärke das irrationale Moment in der zu verstehenden Persönlichkeit sich überhaupt geltend macht. Die verschiedenen Individuen sind in diesem Punkte äußerst verschieden veranlagt.

Eine rationalisierende Tendenz des Exegeten wird für den Fall, daß die Quellen von jähen seelischen Übergängen in einer Schriftstellerpersönlichkeit, von scharfen Brüchen und „Bekehrungen" zeugen, ihn oft dazu verleiten, auszugleichen. Er versucht dann Zeugnisse dafür beizubringen, daß die seelische Entwicklung der betreffenden Persönlichkeit mehr gleichmäßig verlaufen sei, als es scheinen könnte. Und doch ist ja zugestandenermaßen eine plötzliche Bekehrung etwas nicht gar Ungewöhnliches. Es müssen deshalb in den Texten selber sehr

[1]) Bereits der junge Goethe ahnte, „daß durch diese höchst löbliche, verständige Auslegungsweise zuletzt der poetische Gehalt jener Schriften mit dem prophetischen verloren gehen müsse" (Aus meinem Leben II, 7).

klare Gründe vorliegen, ehe man eine in den Quellen bezeugte sprunghafte Entwicklung einer Persönlichkeit ausgleichen darf, – besonders wenn der Betreffende selber offen bekennt, daß er den seelischen Übergang als einen unvermittelten Bruch in seinem Leben empfunden hat. Gerade in der religiösen Persönlichkeit vollzieht sich die seelische Entwicklung oft in Sprüngen. Daher muß der neutestamentliche Exeget auf seinem Posten sein, damit er den Stoff nicht in rationale Kategorien hineinzwingt. Leider ist die eindringliche Mahnung Karl Barths („caveant professores")[1]) an diejenigen, die sich eifrig bemühen, eine geradlinige persönliche Entwicklung der großen biblischen Gestalten zu zeichnen, nicht überflüssig. Hierzu kommt, daß der Erklärer, wenn er den Bruch verwischt, außer Stande sein wird, die vielen Nachwirkungen aufzudecken, die gerade eine „Bekehrung" sowohl im Handeln als auch im Denken der betreffenden Persönlichkeit in der nachfolgenden Zeit seelisch auslöst.

Wenn der Interpret nun in seinem Verstehen unter Ausnutzung der Einzelerkenntnisse sich dem Punkt nähert, da eine Gesamtanschauung der betreffenden Schriftstellerpersönlichkeit sich in seinem Bewußtsein zu bilden anfängt, wird er vor die oben (S. 132) erwähnte Aufgabe gestellt, die Einzelheiten gegenseitig auf ihren richtigen Platz zu stellen, so daß jede von ihnen gerade die von ihrem Urheber beabsichtigte Betonung erhält, m. a. W. daß zwischen den zentralen und den mehr oder weniger peripherischen Bestandteilen geschieden wird. Gehen wir in diesem Punkte fehl, bringen wir unumgänglich etwas Schiefes in das Bild der betreffenden Schriftstellerpersönlichkeit hinein.

Diese Frage nach dem Zentralen und dem Peripherischen ist sowohl bei jeder einzelnen Schrift eines Verfassers als auch beim Verstehen seiner Persönlichkeit im ganzen zu stellen. Sie ist eine der allerschwierigsten Aufgaben in der Kunst des Verstehens, besonders wenn es sich um Persönlichkeiten der Vergangenheit handelt; und zwar ist sie oft um so schwieriger, je eingehender wir die betreffende Person kennen. Handelt es sich um einen Menschen, den wir aus persönlichem Zusammenleben kennen, so können sein ganzes Verhalten und Benehmen uns in unserer Beurteilung unterstützen, ob ein von ihm ausgesprochener Gedanke nur peripherischer Art oder in seinem Geiste verwurzelt ist, während wir bei Personen der Vergangenheit ohne diese Hilfsmittel dastehen. Die vorliegende Frage läßt sich nicht so einfach entscheiden,

[1]) K. Barth: Das Wort Gottes, S. 83f.; 96.

daß wir nur zu untersuchen brauchen, ob der eine oder der andere Gedanke bei einem Verfasser mehr oder weniger häufig vorkommt, oder ob ein bestimmter Gedanke von ihm stärker oder schwächer unterstrichen wird. Das häufige Vorkommen eines bestimmten Gedankens in einem schriftstellerischen Nachlaß kann äußerlich begründet sein und braucht nicht zu beweisen, daß er ein zentraler Gedanke des betreffenden Schriftstellers gewesen ist, gleichwie umgekehrt das weniger häufige Aussprechen eines Gedankens in der Ermangelung einer Gelegenheit, ihn zu erwähnen, seinen Grund haben kann.

Es beruht daher auf einem verhängnisvollen methodischen Fehler, wenn man z. B. behauptet hat, daß der „historische Jesus", d. h. das Leben und Wirken Jesu von seiner Taufe bis zu seinem Tode, für das Glaubensleben des Paulus keine besondere Bedeutung gehabt habe[1]). Man kann sich bekanntlich für diese Behauptung nur auf den Umstand berufen, daß in den paulinischen Briefen verhältnismäßig selten auf Worte und Ereignisse im Leben Jesu hingedeutet wird. Trotz des methodisch Unrichtigen in einer solchen Begründung hat diese Behauptung, die von Loofs als „eine fable convenue der älteren liberalen Leben-Jesu-Forschung"[2]) bezeichnet wird, bekanntlich sich großer Zustimmung erfreut. Und doch finden sich direkte und indirekte Hinweise auf Jesu Erdenleben in großer Zahl bei Paulus, nicht bloß die Erwähnung „der Nacht, da er verraten ward" (1. Kor. 11, 23), nicht nur das autoritative Heranziehen seines Wortes (1. Kor. 7, 10; 9, 14), sondern auch zahlreiche Hinweise auf seine persönliche Sanftmut und Milde (2. Kor. 10, 1), — ja man versteht wohl kaum das ethische Ideal, das Paulus uns 1. Kor. 13 vor Augen malt, ohne die Annahme, daß es der menschgewordene Christus, der Mensch Jesus aus Nazareth, ist, der als Vorbild gedient hat[3]). Ebenfalls müßte die nahe Beziehung des Apostels Paulus zu den Evangelisten Markus und Lukas die Auffassung sehr zweifelhaft machen, daß er für das historische Interesse, das diese beiden Männer erfüllte, kein Verständnis gehabt haben sollte. Aber abgesehen von all dem dürfte es einleuchten, daß Briefe keine natürliche Gelegenheit zur Belehrung über die evangelische Geschichte

[1]) Die starken Aussagen Wredes hierüber in seinem „Paulus"[2], 1907, S. 84 f. haben erstaunlich genug viele neuere Paulusforscher zu beeinflussen vermocht.

[2]) Loofs: Wer war Jesus Christus? 1916, S. 162. Loofs hebt doch vereinzelte ehrenwerte Ausnahmen innerhalb der liberalen Forschung hervor.

[3]) Auch die Ermahnung, ein μιμητὴς Χριστοῦ (1. Kor. 11, 1) zu werden, muß doch eine Kenntnis und eine hohe Würdigung des geschichtlichen Jesus voraussetzen.

darbieten, die ja Sache der Verkündigung und der Unterweisung im Christentum ist. Wir müssen es deshalb als methodisch unrichtig bezeichnen, wenn man aus dem Umstande, daß der Stoff der Evangelien in den paulinischen Briefen nicht in größerem Maße erwähnt wird, weitgehende Schlüsse ziehen will.

Eine Scheidung des Zentralen vom mehr Peripherischen geschieht also nicht in der leichten Weise, daß man bloß von der mehr oder weniger häufigen Erwähnung einer Sache oder eines Gedankens aus entscheidet. Eine solche Scheidung ist dagegen nur vermöge eines intimen Sich-Hineinlebens in die betreffende Schriftstellerpersönlichkeit durchzuführen. Man muß sich zu der Erkenntnis durchringen, was den Mittelpunkt in seinem Denken und Wollen ausmachte. Luther weist auf das Entscheidende hin, wenn er das Ziel und die Absicht des Verfassers als den Faktor hinstellt, der uns beim Erkennen des Zentralen im Unterschiede von dem mehr Peripherischen behilflich sein soll. Si scopum observes, facile tu ipse talia multa dissolves[1]).

> Je näher eine Einzelheit in den Schriften eines Autors an das als den Mittelpunkt seines Denkens und Strebens Erkannte geknüpft ist, umso höher ist sie in der Gesamtanschauung des betreffenden Schriftstellers zu bewerten. Und umgekehrt, je loser die Verbindung ist, mit desto größerer Sicherheit darf die betreffende Einzelheit zu den mehr peripherischen Bestandteilen gerechnet werden.

Natürlich muß man hier im Auge behalten, daß das eine oder das andere, das *nach unserem Ermessen* mit der Hauptabsicht des jeweiligen Autors in naher Verknüpfung stehen müßte, vielleicht *von ihm selber* nicht notwendigerweise als eine naheliegende Folgerung oder als ein unentbehrliches Glied seiner Gesamtanschauung empfunden worden ist. Und umgekehrt ist es möglich, daß etwas, das im Verhältnis zum Hauptgedanken eines Verfassers in unseren Augen verhältnismäßig bedeutungslos erscheint, von ihm selber als unbedingt zentral und besonders wichtig aufgefaßt worden ist. Dies ist besonders bei großen religiösen Persönlichkeiten zu beachten, die reformierend in die Geistesentwicklung eingreifen. Es wird sich in solchem Falle oft zeigen, daß sie häufig selber garnicht alle Konsequenzen ihrer Gedanken voll erkannt haben, und umgekehrt, daß sie persönlich einen Teil älterer Vorstellungen festgehalten haben, die möglicherweise nach der Auffassung eines gegenwärtigen Interpreten sich nicht mehr mit dem Neuen, das dem betreffenden Autor am Herzen lag, vereinbaren lassen, während sie für jenen

[1]) Enders Ausgabe der Briefe Luthers III, S. 366, 32.

selber gleichwohl fortwährend noch große Bedeutung gehabt haben. In solchen Fällen — in denen ein Verfasser, wenn auch nur indirekt, zu verstehen gibt, daß eine oder die andere Vorstellung für ihn noch nicht abgetan ist, sondern fortwährend ein Glied seiner Gesamtanschauung bildet — darf der historische Biograph, wenn er nicht der Gefahr erliegen will, die geschichtliche Gestalt nach seinem eigenen Bilde zu zeichnen, dem betreffenden Gedanken keinen allzu peripherischen Platz im Gesamtbilde anweisen, mag er auch eine nahe Verknüpfung mit der Grundanschauung des Autors nicht erblicken können.

Ein anderes Hilfsmittel zur Unterscheidung zentraler und peripherischer Vorstellungen bei einem Schriftsteller gewinnen wir, wenn wir beachten, ob die von ihm ausgesprochenen Gedanken und Ideen *auf dem Wege persönlicher Erfahrungen und seelischer Kämpfe oder durch theoretische Überlegungen entstanden sind*. Selbstverständlich können diese beiden Entstehungsweisen nicht scharf auseinandergehalten werden, weil sie bei der Entstehung der Gedanken und Ideen eines Menschen oft zusammenwirken. Außerdem werden für den *intellektuell veranlagten Menschen* theoretische Erwägungen immer einen verhältnismäßig großen Wert haben. Und doch, — wenn persönliche Erlebnisse und Kämpfe in den Gedanken und Ideen eines Autors durchschimmern, wird man getrost voraussetzen dürfen, daß solche Gedanken im Geiste ihres Urhebers einen zentralen Platz einnahmen, selbst wenn sie vielleicht garnicht — wodurch man sich nicht irreleiten lassen darf — besonders häufig zum Ausdruck gebracht werden. Man kann beispielsweise die beiden Thessalonicherbriefe und den zweiten Korintherbrief lesen, ohne die paulinischen Gedanken über die Rechtfertigung zu finden, die doch zweifellos — gerade kraft tiefer Erlebnisse — im Mittelpunkt seines religiösen Lebens und Denkens standen.

Der Umstand, daß nur die eben angeführten recht unvollkommenen Hilfsmittel in diesem Punkte zu unserer Verfügung stehen, verstärkt das Empfinden der Schwierigkeiten, die uns im Vordringen von der Einzelerkenntnis zur Gesamtauffassung begegnen. Wir müssen damit rechnen, daß eine gewisse Unsicherheit das auf diesem Wege gewonnene Verständnis prägen wird, und sind darauf angewiesen, nachher die Richtigkeit der induktiv gewonnenen Erkenntnis in der Weise zu prüfen, daß wir alle Einzelheiten wiederum im Lichte der erreichten Gesamtauffassung sorgfältig durchgehen.

Es muß nämlich ein sehr inniges Verhältnis zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen vorhanden sein. Bereits F. Ast sagt, nachdem er

auf den „hermeneutischen Zirkel" aufmerksam gemacht hat, „daß dieser Zirkel nur dadurch aufzulösen ist, daß die ursprüngliche Einheit des Besonderen und Allgemeinen, des Einzelnen und Ganzen als das wahre Leben beider anerkannt wird" [1]). Dies hat Goethe in einem Zusammenhang, in dem er einen geliebten Menschen zu charakterisieren versucht, — nämlich die Schwester, die in den schwierigen Übergangsjahren seine Vertraute war, — mit folgenden Worten schön ausgedrückt: „Nur durch das genaueste Detail, durch unendliche Einzelheiten, die lebendig alle den Charakter des Ganzen tragen und, indem sie aus einer wundersamen Tiefe hervorspringen, eine Ahnung von dieser Tiefe geben, nur auf solche Weise hätte es einigermaßen gelingen können, eine Vorstellung dieser merkwürdigen Persönlichkeit mitzuteilen; denn die Quelle kann nur gedacht werden, insofern sie fließt" [2]).

Hierin liegt, daß alle Einzelheiten in das Gesamtbild genau hineinpassen müssen; sie müssen gewissermaßen dessen Stempel tragen. Die Probe auf die Richtigkeit des Gesamtbildes wird daher darin bestehen, zu untersuchen, ob jene Gesamtauffassung neues Licht auf die Einzelheiten wirft, — ob ihr Verständnis dadurch vertieft wird, — ob sie jetzt erst sich uns ganz erschließen. Ist ein Exeget durch die Arbeit mit dem Einzelnen zu einer Gesamtauffassung gelangt, darf er sich — anders ausgedrückt — nicht gleich auf diese allzu sehr festlegen. Sie muß erst ihre Probe im Fegefeuer der Einzelheiten bestehen. Und diese Gegenprobe ist mit offenen Augen und empfänglichem Gemüte durchzuführen. Der Exeget muß willig sein, seine gewonnene Gesamtauffassung zu revidieren und zu korrigieren, wenn er auf widerspenstige Einzelzüge stößt, die sich nicht ohne Gewalt in jene einordnen lassen. M. a. W.

die Gesamtauffassung einer Schriftstellerpersönlichkeit soll nicht nur durch ein eingehendes Studium der Einzelheiten gewonnen werden, sondern soll ständig aufs neue geprüft und durch wiederholte Beschäftigung mit dem Einzelnen berichtigt werden, —

wie denn auch das Wesen des Einzelnen niemals völlig erkannt ist, so lange es den ihm gebührenden Platz innerhalb des Ganzen nicht erhalten hat [3]).

Das N.T. enthält eine Schrift, die das hier Besprochene über die

---

[1]) F. Ast: Die Grundlinien usw., S. 185.

[2]) Goethe: Aus meinem Leben II, 6.

[3]) Es ist eine treffende Bemerkung, wenn Lutz betont, daß die Auslegung eigentlich „Durchführung einer Hypothese" ist (Bibl. Herm., S. 51).

Beziehung des Ganzen zum Einzelnen besonders schlagend erläutert, nämlich das Joh.-Ev. Ist man mit einigen Forschern zu dem Ergebnis gekommen, daß der Verfasser des Joh.-Ev. eine philosophisch veranlagte Natur sein muß, der durch eine groß angelegte Allegorie eine Reihe religiöser Wahrheiten darstellen will, so ist man genötigt, nachher die Einzelheiten unter diesem Gesichtspunkte zu verstehen, d. h. man wird überall versuchen, eine allegorische Auslegung durchzuführen[1]). Ist man dagegen umgekehrt zu dem Verständnis des Evangeliums gelangt, daß sein Verfasser ein Zeuge ist, der bezeugen will, was er selber gehört und gesehen hat, muß man das Einzelne in Übereinstimmung hiermit auslegen, ohne doch die ausgesprochene Tendenz des Verfassers, in den geschichtlichen Ereignissen einen tieferen Sinn zu finden, bestreiten zu müssen. Daß ein Interpret, wenn er seine durch die Arbeit mit den Einzelheiten gewonnene Gesamtauffassung nicht durch widersprechende Einzelheiten berichtigen lassen will, gegen das Einzelne sich versündigen muß, geht aus der Geschichte der Erklärung des Joh.-Ev. genügend hervor. Ein richtiges Verständnis gewinnt man nur, wenn das Bestreben, auf der Grundlage der Einzelerkenntnis mit Hilfe der Intuition eine Gesamtauffassung aufzubauen, fortwährend mit einer gewissenhaften Prüfung dessen Hand in Hand geht, ob auch alle Einzelzüge mit der Gesamtauffassung harmonieren.

Es ist lehrreich, daß der „hermeneutische Zirkel" sich auch in der wissenschaftlichen Naturerkenntnis geltend macht. Ein moderner Biologe spricht, nachdem er die Schwierigkeiten bei der Gewinnung einer wissenschaftlichen Erkenntnis des lebendigen Organismus in seiner eigentümlichen Gesamtheit nachgewiesen hat, folgendes aus: „Wir sind auf die Anwendung zweier verschiedener Methoden angewiesen, teils von den Teilen zum Ganzen, teils vom Ganzen zu seinen Teilen zu gehen, ohne doch diese beiden Wege ganz zu Ende gehen zu können"[2]). Be-

[1]) Übersieht man nicht oft bei der allegorischen Auffassung des Joh.-Ev., daß allerdings sehr häufig geschichtliche Berichte allegorisch ausgelegt werden, — daß es aber etwas ganz Ungewöhnliches ist, geschichtliche Berichte ausschließlich mit Hinblick darauf zu erdichten, daß aus ihnen durch allegorische Auslegung möglicherweise gewisse religiöse Wahrheiten zu gewinnen seien? Vgl. hierzu J. H. Bernard: The Gospel acc. to St. John I, S. LXXXIII—XC. Ohne Zweifel will der Verfasser des Joh.-Ev. nicht bloß Geschichte erzählen, sondern gleichzeitig einen tieferen Sinn in den geschichtlichen Ereignissen nachweisen. Man darf aber aus diesem Grunde sich nicht zu der Annahme verleiten lassen, daß ein Verfasser, für den die μαρτυρία eine so hervorragende Rolle spielte, aus Rücksicht auf den erwähnten tieferen Sinn geschichtliche Begebenheiten geradezu erdichtet haben sollte.

[2]) Johs. Pedersen: Om nogle biologiske Principer, 1928. S. 26.

sondern die letzte Bemerkung ist beachtenswert. Wenn die exakte Forschung derart auch für die niederen Organismen einräumen muß, daß man auf keinem dieser beiden Wege eine vollständige Erkenntnis gewinnen kann, darf man sich nicht wundern, wenn diese Begrenzung bei einem so komplizierten Ganzen, wie die menschliche Persönlichkeit es ist, noch stärker gefühlt wird. Für unser Forschungsgebiet können die Worte des Biologen folgendermaßen umschrieben werden: Wir bewegen uns von den vielen Einzelheiten aus hin zum Ganzen, können aber den Weg nicht zu Ende gehen. Die zu verstehende Persönlichkeit ist nämlich nicht bloß die addierte Summe aller Einzelheiten. In dem Augenblick, in dem die Einzelheiten als Teile einer bestimmten konkreten Persönlichkeit angeschaut werden sollen, werden sie gewissermaßen etwas anderes als früher; sie müssen jetzt u. a. von dem Gesichtspunkte der größeren oder geringeren Bedeutung aus betrachtet werden, die sie als Teile gerade dieser Persönlichkeit haben. Ein letztes Erkennen dieses reichen Zusammenspiels der verschiedenen Einzelheiten ist unmöglich. — Und umgekehrt bewegen wir uns von dem Ganzen zu den Einzelheiten. Diese lassen sich aber niemals mit kausaler Notwendigkeit aus dem Ganzen ableiten. Auch hier verbleibt ein großer unerklärter Rest: das **Geheimnis der Persönlichkeit.**

Das eben besprochene Verhältnis, daß die Einzelheiten im Lichte der gesamten Persönlichkeit zu verstehen sind, wird noch verwickelter, wenn die Möglichkeit vorliegt, daß die konkreten Einzelheiten mit zwei Personen in Verbindung gesetzt werden können. Auf dem Gebiete der ästhetischen Literatur kann man sogar mitunter genötigt werden, mit nicht weniger als drei Personen zu arbeiten. So kann der Interpret eines Dramas beim Erklären gewisser Einzelheiten darauf angewiesen sein, nicht bloß den Verfasser des Dramas zu berücksichtigen, sondern auch die im Drama dargestellte Person, und schließlich auch den Schauspieler, der die Rolle der betreffenden Person von einer bestimmten Auffassung aus spielt, die sein eigener persönlicher Einsatz, also ein Erzeugnis seines schauspielerischen Geistes sein kann. Ein derart verwickeltes Verhältnis kommt doch selten vor. Eine Berücksichtigung zweier Personen wird aber oft nicht zu umgehen sein, so z. B., wenn eine geschichtliche Schriftstellerpersönlichkeit über andere Persönlichkeiten berichtet. Im Einzelfalle können doch in der Hinsicht große Unterschiede vorhanden sein. Der geschichtliche Schriftsteller kann erstens wesentlich als Referent auftreten, indem er bestrebt ist, rein objektiv die zu schildernde Persönlichkeit selber reden zu lassen. In

solchem Falle muß man, wenn man die vorliegenden Worte und Handlungen verstehen will, diese vorwiegend im Lichte der geschilderten Persönlichkeit sehen, mag auch der geschichtliche Referent trotzdem gleichzeitig, wenn auch erst in zweiter Linie zu berücksichtigen sein. Anders gestaltet sich das Verfahren, wenn der geschichtliche Schriftsteller selber eine individuell geprägte Persönlichkeit ist, die geneigt ist, allen den Überlieferungen, die sie heranzieht, und den Persönlichkeiten, die sie schildert, etwas von dem Stempel ihres eigenen Geistes aufzudrücken. „Il n'y a rien, qui s'arrange aussi facilement que les faits", sagt Talleyrand. Und zu den „Tatsachen" gehören auch die Persönlichkeiten der Vergangenheit, die es sich oft gefallen lassen müssen, in den Händen ihrer Biographen ganz umgemodelt zu werden. In diesem zweiten Fall muß der Verstehende das Einzelne vorwiegend im Lichte des geschichtlichen Schriftstellers betrachten.

In den Verfassern der synoptischen Evangelien haben wir typische Beispiele für geschichtliche Schriftstellerpersönlichkeiten, die sich wesentlich referierend verhalten. Mögen diese Schriftsteller auch zweifellos ihre individuellen Eigentümlichkeiten haben, die sich in der Sprache, im Stil, in der Auswahl des Stoffs usw. zeigen, so beabsichtigen sie doch nur, die Worte Jesu und solche Ereignisse in seinem Leben, die zu bedeutungsvollen Aussagen seinerseits Anlaß gaben, zu referieren. Sie wollen m. a. W. nur mitteilen, was ihnen überliefert worden ist. Eine Frage der historischen Kritik wird es dann, ob die Referate als korrekt angesehen werden können. Im Hinblick aber auf die Erklärung oder das Verstehen der einzelnen Worte steht fest, daß soweit die Worte als geschichtlich echt anzusehen sind, sie in demselben Grade von der Gesamtpersönlichkeit Jesu aus, nicht im Lichte der Evangelistenpersönlichkeiten verstanden werden müssen.

Dieses wird außerdem noch dadurch unterstrichen, daß die drei synoptischen Evangelien eigentlich anonyme Schriften sind. Die Verfasserüberschriften stammen aus späterer Zeit. Vielleicht sind sie aber nicht anonym in dem Sinne gewesen, daß die Verfasser ihrem ersten Leserkreis, dem sie ihre Schriften übergaben, ganz unbekannt zu sein wünschten. Beim Lukasevangelium verbürgt die Dedikation an Theophilus die Annahme, daß der Verfasser jedenfalls nicht allen ganz unbekannt sein wollte. Aber auf jeden Fall treten die Verfassernamen in diesen drei Evangelien nicht hervor, und die Verfasser selber halten sich diskret im Hintergrunde. Überall wo Anonymität vorliegt, ist eine sorgfältige Untersuchung des Motivs der Anonymität erforder-

lich, weil die Beschaffenheit des Motivs große Bedeutung im Gesamtbilde der Verfasserpersönlichkeit hat. In dem hier erwähnten Falle ist das Motiv leicht zu durchschauen. Die Verfasser wollten die Tatsache unterstreichen, daß sie nur Referenten waren; sie wünschten selber vergessen zu werden; auf den Inhalt der überlieferten Berichte kam alles an. Hieraus folgt, daß man beim Verstehen in erster Linie auf die Gesamtpersönlichkeit Jesu und erst in zweiter auf die Persönlichkeiten der Evangelisten blicken muß[1]).

Nicht ganz so liegt die Sache beim Joh.-Ev. Die Verfasserpersönlichkeit tritt hier ganz anders stark hervor, als das in den synoptischen Evangelien der Fall ist. Dies ist u. a. durch einen Vergleich mit dem verwandten ersten Johannesbrief deutlich zu erkennen. Erstens ist dieser Verfasser durch eine besonders individuell geprägte sprachliche und stilistische Form gekennzeichnet. Wenn z. B. die Worte Jesu wiedergegeben werden, merkt man diese Form in dem Grade, daß es mitunter schwer zu entscheiden ist, wo das Referat der Worte Jesu aufhört, und wo der Evangelist selber zu reden anfängt. Aber auch im Inhalte begegnet man der Individualität dieser Verfasserpersönlichkeit. Beim Verstehen der Einzelheiten dieser Evangelienschrift muß man deshalb in ganz anderem Maße als bei den synoptischen Evangelien auch die Persönlichkeit des Evangelisten berücksichtigen. Gleichwohl will der Evangelist nur als treuer Zeuge gelten und berichten, was er gehört und gesehen hat. Es sind trotz allem die Gedanken des Meisters, die er wiedergibt; und insofern die Worte als Gedanken Jesu angesehen werden können, sie also dem Evangelisten überliefert, nicht von ihm erfunden sind, müssen sie im Lichte ihres eigentlichen Autors betrachtet werden.

Diese eigenartige Beziehung des Evangelisten zu seinem Stoff kommt auch darin zum Ausdruck, daß sein Werk formaliter anonym ist, während doch gleichzeitig — im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien — der Verfasser sich an verschiedenen Stellen selbst zu erkennen gibt, bald durch ein „wir" (Joh. 1,14), bald in einer mehr indirekten Weise („der Jünger, den Jesus lieb hatte", „ein anderer Jünger", „der es gesehen hat"). Der Verfasser ist sich sicher dessen bewußt gewesen, daß diese Andeutungen deutlich genug angeben würden, wer er sei. Die Anonymität ist also nur formal. Gleichwohl hat sie aber zweifellos ihren Grund in einem Bestreben, selber in den Hintergrund

[1]) Selbstverständlich sind die Auswahl und die Ordnung des Stoffes und einige Einzelheiten vorwiegend von den Persönlichkeiten der Evangelisten aus zu verstehen und zu erklären.

zu treten, damit die Person Jesu umso mehr in den Vordergrund treten könnte.

Nebenbei ist zu bemerken, daß wir, wenn das Evangelium nicht von dem angedeuteten Augenzeugen stammt, einem ganz ungewöhnlichen Falle gegenüberstehen, nämlich einer formalen Anonymität, die gleichzeitig eine reale Pseudonymität ist. Das wäre ein recht einzigartiger Fall innerhalb der pseudonymen Literatur, die ja gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß der Pseudonyme so deutlich und klar wie möglich seinen Namen angibt; es läßt sich schwer denken, daß ein pseudonymer Schriftsteller seinen Namen unter dem Schleier der Anonymität verbergen wollte, selbst wenn diese nur formal und für den nächsten Kreis durchsichtig wäre. Das ist eine Betrachtung, die von der historischen Kritik in ihren Erwägungen über die Echtheitsfrage nicht übersehen werden darf.

In der Acta haben wir es mit einem geschichtlichen Schriftsteller zu tun, der seine ausgeprägte Auffassung der Geschichte der ältesten Gemeinde und ihrer leitenden Gestalten hat. In dieser Schrift muß man z. B. bei Aussagen in den mitgeteilten Reden des Paulus sich oft die doppelte Frage stellen: Was hat der Verfasser der Acta bei diesen Worten gedacht? Und — falls die Worte richtig überliefert sind — was hat denn Paulus mit ihnen gemeint? Wenn man aus historisch-kritischen Gründen der Ansicht ist, daß Lukas dank seiner nahen Beziehung zu Paulus besondere Voraussetzungen hatte, um die Gedanken des Paulus genau wiedergeben zu können, und daß die Reden daher im großen und ganzen als zuverlässige Ausdrücke der Anschauungen des Paulus anzusehen sind[1]), muß man als Exeget auch darauf scharf achten, die Einzelheiten im Lichte der Gesamtanschauung des Paulus zu verstehen. Acta 13,39 ist ein aufhellendes Beispiel. Wird man das Vorhandensein des für Paulus eigentümlichen Verständnisses von δικαιοῦν bei Lukas annehmen dürfen?

[1]) Innerhalb der neueren Kritik ist die Auffassung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit nicht bloß der Acta im ganzen sondern speziell auch der Reden in der Acta im Wachsen begriffen. Vgl. so: Percy Gardner: The speeches of St. Paul in Acts (Cambridge Biblical Essays, 1909, S. 379–419); M. Jones: St. Paul the orator, 1910. — Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 92f.) behauptet von der umstrittenen Rede auf dem Areopag, daß sie „den überzeugenden Eindruck der inneren Wahrheit" hervorruft und teilt an gleicher Stelle in einer Anmerkung mit, daß E. Norden in Gesprächen mit ihm seine frühere scharfe Skepsis wieder aufgegeben hat. Th. Birt nimmt Abstand von E. Norden in „Rhein. Museum", N.F., Band 69, S. 342–392.

Die Frage nach der erforderlichen Berücksichtigung zweier Personen entsteht indes nicht nur dort, wo ein geschichtlicher Schriftsteller bestimmte Persönlichkeiten schildert. Man kann sich auch genötigt sehen zu fragen, ob das Verständnis einer geschichtlichen Schilderung in ihrer Gesamtheit – auch wenn es sich nicht um Schilderungen von Personen handelt – nur im Hinblick auf ihren Urheber zu gewinnen ist, oder ob die Einzelheiten gleichzeitig im Lichte des geschichtlichen Ganzen, in dem sie vorkommen, zu verstehen sind, – wodurch in gewissen Fällen ein von dem des betreffenden geschichtlichen Verfassers verschiedenes Verständnis einer Begebenheit entstehen kann. Hierzu ist gesagt worden, daß die dargestellte Geschichte für den Exegeten nicht in Betracht komme; er habe es nur mit der Persönlichkeit des Geschichtsschreibers zu tun[1]). Man darf aber nicht übersehen, daß in einem historischen Werk der überlieferte geschichtliche Stoff eine gewisse geistige Einheit darstellt, die dem Verfasser von außen her gegeben ist – ihm sozusagen aufgezwungen ist – und nicht als das geistige Erzeugnis des Verfassers anzusehen ist. Es ist daher wahrscheinlich, daß in vielen Fällen das Verständnis einer Einzelheit mehr gefördert wird, wenn sie im Lichte anderer Teile des mit ihr nahe verknüpften überlieferten geschichtlichen Stoffes gesehen wird, als durch den Hinblick auf die geschichtliche Verfasserpersönlichkeit. Ein Geschichtsschreiber übernimmt notwendigerweise immer einigen Stoff, dessen Inhalt er nur in äußerst geringem Grade zum Gegenstande seiner Erwägungen macht und deshalb auch nicht mit seinem individuellen Geiste prägt. Dieser Stoff ist daher in allem Wesentlichen von dem Zusammenhang aus zu verstehen, in dem er dem Verfasser überliefert wurde.

Eine besondere Form des „Zwei-Personen"-Problems liegt dort vor, wo wir es mit einer pseudonymen Schrift zu tun haben. Doch entsteht das Problem nicht bei denjenigen Formen pseudonymer Verfasserschaft, die als literarischer Diebstahl oder als Plagiat bezeichnet werden können, – wenn man m. a. W. das Werk eines anderen Verfassers mit seinem eigenen Namen betitelt. In der antiken Literatur kam solches häufig vor[2]). Aber so lange der Plagiator nichts von seinem Eigenen hinzufügt, also nur einfach das Werk übernimmt, wie es vorliegt, hat der Exeget es nur mit dem betreffenden Werk selber und

[1]) E. v. Dobschütz: Vom Auslegen d. N.T., S. 26.

[2]) Vgl. hierüber Birt: Kritik usw., S. 222f. und C. F. G. Heinrici: Zur Charakteristik der literarischen Verhältnisse des 2. Jahrhunderts in „Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N.T." I, 1894, S. 71ff.

seinem Urheber — also nicht mit zwei Personen — zu tun. Sind dagegen vom „Herausgeber" Änderungen, Auslassungen oder Hinzufügungen in einer übernommenen Schrift vorgenommen, so muß man beim Verstehen mit zwei Personen rechnen. Das Gleiche ist der Fall, wenn jemand ein Werk, das in der vorliegenden Gestalt als sein eigenes zu bezeichnen ist, unter dem Namen einer anderen bekannten Person herausgibt. Allerdings muß der Exeget in solchem Fall in der Regel sich hauptsächlich an den eigentlichen Urheber halten und das Werk von dessen Persönlichkeit aus zu verstehen suchen. Es ist aber auch denkbar, daß ein Autor, weil er unter einem fremden Namen schreiben wollte und daher wünschte, daß diese falsche Verfasserangabe dem Leser glaubwürdig vorkommen sollte, sich genötigt gesehen hat, in sein Werk einigen Stoff aufzunehmen, der eigentlich seinem eigenen Geiste recht fern lag und daher allein von seiner Persönlichkeit aus weder verstanden werden kann noch soll. Sein Verhältnis zu dem betreffenden Stoffe wird dann ungefähr dasselbe, wie das Verhältnis eines nur als Referent auftretenden Geschichtsschreibers zu dem von ihm übernommenen und mitgeteilten Stoffe.

Ehe wir näher hierauf eingehen, haben wir erst ein paar Vorfragen zu erledigen, die sich immer einstellen, wenn man das Verstehen einer pseudonymen Schriftstellerpersönlichkeit erstrebt. Es handelt sich hier in erster Linie um eine Untersuchung der Absicht des Verfassers mit seiner Schrift und seines Motivs, die pseudonyme Form zu wählen. Diese beiden Fragen sind auseinanderzuhalten und doch gleichzeitig in genauer Verbindung miteinander zu behandeln, weil sie ständig ineinander übergreifen.

In dem reichhaltigen pseudonymen Schrifttum religiösen Inhalts, das innerhalb des Judentums und der ältesten Kirche vorliegt, kann eine Reihe sehr verschiedener Motive für die Pseudonymität nachgewiesen werden. Man darf die Pseudonymität weder als etwas nach der damaligen Anschauung unter allen Umständen moralisch Verwerfliches stempeln, noch sie, im Hinblick auf den großen Unterschied zwischen der damaligen und der heutigen Beurteilung der Pseudonymität bei religiösen Schriften, ohne weiteres als etwas nach damaliger Sitte moralisch Berechtigtes hinstellen. Diese Frage ist viel komplizierter. Tertullian berichtet von einem kleinasiatischen Presbyter aus der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, der eine Schrift „Acta Pauli" verfaßt hatte und aus diesem Grunde seines Amtes entsetzt wurde, wiewohl er geltend machte, daß er seine Schrift aus Liebe zum Apostel geschrieben hätte, und obwohl

in dem Werk sich nichts Häretisches fand[1]). Dies zeigt, daß man die Pseudonymität keineswegs allgemein als etwas Erlaubtes ansah. Würde man beispielsweise fragen, ob man sich vorstellen könnte, daß Männer wie Ignatius und Polykarp unter pseudonymem Namen hätten auftreten wollen, würden dann nicht die meisten diese Frage mit einem entschiedenen Nein beantworten? Sie waren eben Persönlichkeiten aus einem ganz anderen Guß, als die damaligen pseudonymen Schriftsteller es gewöhnlich waren, und haben nichts anderes schreiben können als das, wofür sie mit ihrer ganzen Person eintreten wollten.

Andererseits würde es von einem sehr mangelhaften Verständnis zeugen, wenn man jedes pseudonyme Erzeugnis als „Fälschung" bezeichnete. Richtiger wäre es zu sagen, daß die vielen verschiedenen Motive der pseudonymen Verfasserschaft ebenso vielen Abstufungen auf der Skala „gut-böse" entsprechen. Auch die Art der Schrift ist hier in Betracht zu ziehen. So beurteilte man sicherlich die Pseudonymität anders bei apokalyptischen Schriften als bei Briefen. Das Motiv der Pseudonymität ist daher immer im Einzelfalle im Lichte der schriftstellerischen Art und Absicht der betreffenden Schrift zu untersuchen und zu beurteilen. Nur so wird es uns gelingen, aus der jeweiligen Schrift zu bestimmen, was wir aus ihr über die Persönlichkeit ihres pseudonymen Urhebers erfahren können.

Wir müssen also über den Standpunkt hinauskommen, der das hier vorliegende Problem mit der Bezeichnung „pia fraus" gelöst sieht, und anerkennen, daß man in einigen Fällen ein Fragezeichen hinter den Ausdruck „fraus" und in noch mehreren hinter „pia" setzen kann, — es sei denn, daß man dem letzteren Wort einen ganz leeren Sinn gibt. Wenn man in einigen Fällen die „fraus" bezweifeln kann, ist das darin begründet, daß die Pseudonymität möglicherweise nur der Ausdruck einer konventionellen schriftstellerischen Form ist. Wenn man z. B. im Henoch-Schrifttum bemerkt, wie an einigen Stellen über Henoch in dritter Person geredet wird, trotzdem Henoch gewöhnlich als redend in erster Person auftritt (vgl. Henoch 1,2; 12,1–3; 13,1; 14,2; 70,1–3; 71,5f.), kann man aus guten Gründen fragen, ob der Verfasser überhaupt die Absicht hatte, Henoch als den Verfasser hinzustellen, oder nur gemeint hat, daß die vielen Mitteilungen über das Universum und die jenseitige Welt, in die er seine Leser gerne ein-

[1]) Tertullian: de bapt., 17, vgl. C. Schmidt: Acta Pauli², 1905, S. 174: „Nach keiner Seite hin kann dem Verfasser eine Häresie nachgewiesen werden; deren ist er sicherlich auch von seiten des geistlichen Gerichts nicht gezogen worden."

weihen wollte, sich am natürlichsten durch den Mund des in den Himmel aufgenommenen Henoch darstellen ließen. Er kann der Ansicht gewesen sein, daß ein solches Vorgehen von seinen Lesern als eine schriftstellerische Form richtig aufgefaßt werden würde, sodaß er seinerseits nicht im Sinne gehabt hat, bei den Lesern eine falsche Vorstellung über den Verfasser zu wecken. Natürlich mögen trotzdem viele Leser sich an den Buchstaben im Titel gehalten haben, wofür doch der Verfasser selber nicht verantwortlich zu machen ist, falls er nicht irrezuleiten beabsichtigt hat. Inwiefern die Pseudonymität in dem Grade eine schriftstellerische Form geworden war, daß irgendwie eine „fraus" überhaupt nicht vorzuliegen brauchte, ist eine Frage, die sich kaum ganz sicher entscheiden läßt.

Sicherer ist es, daß der Ausdruck „pia" in den meisten Fällen nur mit sehr großer Modifikation auf die Pseudonymität sich anwenden läßt. Am deutlichsten tritt das hervor, wenn ein Schriftsteller vollbewußt eigenen Gedanken dadurch größere Anerkennung verschaffen will, daß er sie unter der Namensautorität einer bekannten Persönlichkeit veröffentlicht. Wenn jüdische Schriftsteller, um das A.T. oder das jüdische Volk in der antiken Heidenwelt zu Ansehen zu bringen, einen pseudonymen Namen benutzten (z. B. der Aristeasbrief), oder wenn christliche Schriftsteller eigene häretische oder antihäretische oder kirchenorganisatorische Gedanken unter autoritativen Verfassernamen zum Siege verhelfen wollten, so darf man gerechter Weise nicht annehmen, daß die Zeitgenossen — wenn man an die besten unter ihnen denkt — ein solches Verfahren als voll berechtigt ansahen. Ein Hinweis darauf, daß der betreffende überzeugt sei, damit Gott zu dienen, wäre zwar damals wie heute als entschuldigendes Moment zu bewerten[1]). Aber man darf kaum bezweifeln, daß ein Verfasser auch nach dem Urteil der antiken Welt als geringer angesehen wurde, wenn er den Mantel der Pseudonymität bevorzugte statt offen unter eigenem Namen für seine Ideen zu kämpfen. Gewöhnlich bestätigt auch der Inhalt der pseudonymen Schriften, daß ihre Urheber keine hervorragenden Männer gewesen sind. Trägt dagegen eine Schrift den Stempel eines wirklich tiefen und mächtigen Geistes, so ist mit guten Gründen geltend zu machen, daß man sich von vorneherein der Hypothese der Pseudonymität etwas skeptisch gegenüberstellen muß[2]).

[1]) Das oben erwähnte, von Tertullian angeführte Beispiel zeigt doch deutlich, daß eine derartige Entschuldigung nicht viel besagte.

[2]) Unter den Verfassern der Schriften innerhalb der damaligen jüdischen und christlichen Literatur, über deren Pseudonymität alle sich einig sind, ist kaum mehr als einer vorhanden, der als eine bedeutende Persönlichkeit angesehen

Eher darf man mit gewissem Recht das Prädikat „pia“ dort anwenden, wo das Motiv der Pseudonymität in einer gewissen Demut gesucht werden kann. Ein typisches Beispiel hierfür ist der Verfasser des vierten Esra. Es ist kaum richtig zu behaupten, daß dieser Schriftsteller nicht den Mut hatte, als Prophet aufzutreten, weil in seiner Zeit die Ansicht allgemein geworden war, daß die Zeit der Prophetie bis auf weiteres vorüber wäre[1]). Sein Vorgehen war tiefer motiviert; er fühlte sich weder berufen noch getrieben, im eigenen Namen aufzutreten. Trotz seinen vielen quälenden Zweifeln hatte er allerdings oft mehr oder weniger ekstatische Zustände erlebt und in diesen Gottes Trost durch Stimmen und Gesichte erfahren, aber dennoch empfand er in seinem Gewissen keine prophetische Berufung und Machtbefugnis. Er gehorchte deshalb der Vorschrift: ama nesciri, und er hoffte wohl auch, ein anderer Verfassername als sein eigener könnte eher dazu behilflich sein, daß die messianischen Verheißungen, an die er selber sich klammerte und an die er gerne andere erinnern wollte, leichter Zutrauen gewinnen und dem Volke zum Troste gereichen würden. — Hierzu kommt, daß er offenbar davon überzeugt war, daß die Gedanken, die er vortrug, nur eine Entfaltung der Gedanken und Gefühle des geschichtlichen Esra wären, weil jener unter Verhältnissen gelebt hatte, die seinen eigenen ähnlich wären. In all dem mögen die Motive seiner Pseudonymität zu suchen sein.

Das letztgenannte Motiv hat sich vielleicht auch als das entscheidende für den Mann geltend gemacht, der die Sapientia Salomonis geschrieben hat. Im Bewußtsein der späteren Zeiten lebte Salomo als ein Vater der Weisheit. War man nun davon überzeugt, wertvolle religiöse Erkenntnisse zu besitzen, und sah man sich nicht befugt, diese unter eigenem Namen zu veröffentlichen, wurde es als natürlich angesehen, sie unter dem Namen Salomos ausgehen zu lallen. Jedenfalls hat man von dem Verfasser der Sapientia Salomonis nicht den Eindruck, daß er eigenen Sondermeinungen mit Hülfe der Pseudonymität Eingang verschaffen wollte[2]).

---

werden kann, nämlich der Verfasser des vierten Esra. Und doch ist auch er nicht auf eine Stufe zu stellen mit Männern, die im Hinblick auf religiöse Tiefe und Reichtum ihm gleich stehen, aber gleichzeitig den Mut und die Kraft hatten, auf den Kampfplatz zu treten und mit offenem Visier in ihrer Zeit und gegen ihre Zeit zu kämpfen.

[1]) Vgl. Gunkel in „Die Pseudepigraphen“, herausgeg. von Kautzsch, S. 342.

[2]) In diesem Falle ist es übrigens auch möglich, daß „fraus“ überhaupt nicht vorliegt, insofern der Verfasser vielleicht voraussetzen durfte, daß sein Vorgehen

Schriften wie die beiden letzterwähnten (4. Esra und Sapientia Salomonis) sind typische Beispiele für pseudonyme Werke, bei deren Erklärung man nicht mit zwei Personen zu rechnen braucht. Die betreffenden Schriftsteller fühlen sich durch die geschichtlichen Überlieferungen von Esra und Salomo nicht gebunden. Exegetisch braucht man daher auch diese Männer beim Verstehen der genannten Schriften nicht zu berücksichtigen. Durch die Einzelheiten in den beiden Schriften treten uns zwei eigentümliche, scharf umrissene Persönlichkeiten entgegen. Aus dem Gesamtverständnis dieser Persönlichkeiten heraus sind alle Einzelzüge ihrer Schriften zu verstehen.

Aber wenn auch bei einigen dieser pseudonymen Schriften die Frage nach zwei Verfasserpersönlichkeiten nicht aktuell wird, muß der, der ein pseudonymes Werk verstehen will, immer mit der Möglichkeit rechnen, daß der betreffende Schriftsteller einigen Stoff ausschließlich unter einem gewissen Zwang in sein Werk aufgenommen hat. Die Rücksicht auf die Persönlichkeit, unter deren Namen er auftreten wollte, nötigte ihn dazu. Ein derartiger unter einem gewissen Zwang übernommener Stoff ist sowohl im Lichte der Persönlichkeit, deren geistiges Eigentum es ist, als auch im Lichte derjenigen, die es übernommen hat, zu betrachten. Als typisches Beispiel hierfür können wir auf eine Schrift wie das Petrusevangelium verweisen. Sein Verfasser fühlt sich zweifellos durch die geschichtliche Überlieferung von Jesus in den Evangelien und durch den dort geschilderten Apostel Petrus bis zu einem gewissen Grade gebunden. Wenn man daher im Petrus-Evangelium Worten und Berichten gegenübersteht, die aus unsern Evangelien unverändert übernommen sind, kann man bei ihrem Verstehen nicht umhin, den ursprünglichen Zusammenhang, in den sie eigentlich hineingehören, zu berücksichtigen, während natürlich gleichzeitig zu beachten ist, ob der pseudonyme Schriftsteller ihnen einen neuen Sinn gegeben hat. Es ist keine leichte Aufgabe, zwischen den Fällen zu unterscheiden, in denen ein pseudonymer Schriftsteller das geistige Eigentum eines anderen im ursprünglichen Sinn übernommen hat, und den Fällen, in denen er

als eine Anwendung einer literarischen Form richtig aufgefaßt werden würde (vgl. S. Holmes in R. H. Charles: The Apocrypha and Pseudepigrapha I, S. 525). — Bei den Psalmen Salomos und den Oden Salomos liegt gleichzeitig die Möglichkeit vor, daß die Namensbezeichnung gar nicht von den Verfassern selber stammt, vgl. Harnack: Ein Psalmbuch des ersten Jahrhunderts, 1910, S. 10, 106 und H. Ryle und M. R. James: The Psalms of Salomon, 1891, S. LXf.; ferner J. Viteau: Les psaumes de Salomon, 1911, S. 96ff. — Diese Schriften sind in solchem Fall nicht pseudonym, sondern anonym.

den Stoff wohl übernommen, aber ihm den neuen Stempel seiner eigenen Persönlichkeit aufgedrückt hat. Bekanntlich findet man im Petrus-Evangelium in geringfügigen Änderungen der Überlieferung ein gewisses Interesse für eine doketische Christologie und einen ausgeprägten Widerwillen gegen das jüdische Volk neben einer milderen Beurteilung der Handlungsweise des Pilatus. In diesen Umständen ist uns eine wertvolle Hülfe zum Verständnis der Physiognomie des pseudonymen Schriftstellers gegeben im Gegensatz zu der Persönlichkeit, in deren Namen er schreibt.

Überall, wo man von der pseudonymen Abfassung einer Schrift ausgehen zu müssen meint, ist zuerst ein möglichst klares Bild der pseudonymen Schriftstellerpersönlichkeit zu erstreben und dieses dann mit dem des benutzten Schriftstellers zu vergleichen. Ist der eigene Einsatz des Verfassers nicht besonders groß, wird es schwierig, sich ein Bild seiner Persönlichkeit zu machen. Die Pastoralbriefe und der Epheserbrief werden von vielen Forschern als pseudonyme Schriften aufgefaßt. Aber die meisten werden sicherlich gleichwohl zugeben, daß der Stoff zum größten Teil an und für sich gut paulinisch sein könnte, ja vielleicht auch den gleichen Sinn hat, den er im Munde des Paulus haben würde. Es ist daher nicht so unerklärlich, daß es nicht gelungen ist, ein psychologisch greifbares Bild der vermuteten Pseudonymen zu zeichnen, und die Absicht mit ihren Schriften oder das Motiv, pseudonym zu schreiben statt im eigenen Namen die Gedanken des Paulus zu verkünden, zu denen doch nichts wesentlich Neues hinzugefügt wird, klarzustellen. Liegt die Sache so, muß man sich immer wieder fragen, ob es nicht alles in allem genommen richtiger ist, statt auf Grund etlicher im Munde des Paulus auffällig erscheinender Gedanken Pseudonymität anzunehmen, der Möglichkeit weiteren Raum zu geben, daß wir es mit einer Entwicklung oder einer großen Allseitigkeit, ja vielleicht auch mit Widersprüchen, mit denen man bei allen Menschen und besonders bei großen Persönlichkeiten rechnen muß, zu tun haben. Der literarische Kritiker, der die Pseudonymität einer Schrift beweisen will, darf jedenfalls seine Arbeit nie abschließen, ehe er die Möglichkeit eines psychologisch begreiflichen Bildes des pseudonymen Schriftstellers nachgewiesen hat. Die Hypothese der Pseudonymität hat erst ihre Wahrheit erwiesen, wenn man eine vollständige Erklärung der betreffenden Schrift unter dem Gesichtspunkte ihrer pseudonymen Abfassung gegeben hat[1]).

[1]) Die Konsequenz der obigen Ausführungen wird für die historische Kritik folgende sein: Je deutlicher der Pseudonyme in seinem Unterschied von der Persönlichkeit hervortritt, deren Namen er benutzt, desto wahrscheinlicher ist die

2. Das Problem der gegenseitigen Beziehungen des Textganzen und der Einzelheiten begegnet uns in einer anderen Gestalt, wenn wir die literarische Form einer Schrift näher betrachten. In § 3 haben wir nachgewiesen, wie die Berücksichtigung der stilistischen Eigentümlichkeiten eines Schriftstellers das Verstehen seiner Persönlichkeit fördern kann. An dieser Stelle müssen wir in analoger Weise danach fragen, inwiefern die ganze schriftstellerische Form und die Komposition einer Schrift zum Verständnis beitragen können[1]).

Zwei Fragen drängen sich hier auf:

Welche Bedeutung hat die literarische Form einer Schrift für das Verstehen der Einzelheiten? Und bis zu welchem Grade darf man annehmen, daß der Verfasser in seiner Darstellung sich durch die Berücksichtigung einer feststehenden, schriftstellerischen Form hat binden lassen?

Die letztgenannte Frage ist besonders brennend innerhalb der griechischen Literatur, die an fein nuancierten literarischen Formen außergewöhnlich reich ist. Nicht bloß in poetischen Erzeugnissen, sondern auch in der prosaischen Literatur ist daher zu beachten, ob nicht die eine oder die andere Aussage unter dem Zwange der Form ihre Gestalt erhalten hat, ja vielleicht nur um der Form willen überhaupt hineingekommen ist. „Die Gattung stellt ihre Forderungen an den Schriftsteller, und dieser sucht, indem er konzipiert und schafft, das Ideal der Gattung irgendwie neu zu verwirklichen." Ja, Birt, von dem dieses Wort stammt, geht sogar so weit, daß er behauptet: „Und so bringt es die Literaturgattung endlich dahin, daß der Charakter des Werkes zu dem des Verfassers geradezu in Widerspruch steht"[2]).

Solches kommt bei den neutestamentlichen Verfassern nicht in Frage. Freilich muß man auch im N.T., was in neuerer Zeit mit Recht stark betont worden ist, die Art und Kompositionsweise einer Schrift genau beachten, aber gleichzeitig sich darüber im Klaren sein, daß die neutestamentlichen Schriften nicht nach strengen Formrücksichten verfaßt sind.

Pseudonymität der betreffenden Schrift. Und je größere Ähnlichkeit zwischen den beiden Personen vorhanden ist, desto unsicherer wird die Annahme der pseudonymen Abfassung, — es sei denn, daß wir es mit einer reinen Mosaikarbeit zu tun haben, wie bei dem apokryphen Brief des Paulus an Laodicäa, in dem alles paulinisch — und doch nicht Paulus ist.

[1]) Schon A. Boeckh hat die große Bedeutung der literarischen Form für das Verstehen besonders hervorgehoben. Diese Untersuchung gehört zu der von ihm so bezeichneten „generischen" Exegese, vgl. Encykl. usw., S. 140ff.

[2]) Th. Birt: Kritik usw., S. 170 (vgl. S. 164f.).

Gleichwie die neuteſtamentlichen Schriftſteller nicht den Geſetzen der Schriftſprache folgten, ſondern die biegſamere Umgangsſprache gebrauchten, die den Gedanken freieren Spielraum geſtattete, ſo gehorchten ſie im Hinblick auf die literariſche Form ihrer Schriften auch nicht willenlos feſt abgeſteckten Formgeſetzen.

Gleichwohl kann die literariſche Form einer Schrift auch im N.T. zweifellos auf das Verſtändnis der Einzelheiten einwirken. Schon früh hat man das hervorgehoben. Bei Schleiermacher finden ſich hierüber beachtenswerte Erwägungen, beſonders über die eigentümliche Form der Briefe und über die Bedeutung der Erkenntnis dieſer Form für das Verſtehen. Dem in neuerer Zeit erhobenen Einſpruch gegen die dogmatiſch-lehrſtückartige Auffaſſung der Briefe iſt ſchon in einem Worte Schleiermachers vorgegriffen: „Kein Apoſtel hat geſchrieben, damit er künftig geleſen werden ſollte[1]). Es iſt in neuerer Zeit beſonders Deißmann, der durch ſeine Unterſcheidung zwiſchen Brief und Epiſtel — dieſe letztere als ein „Kunſtbrief", als ein literariſches Erzeugnis verſtanden — dazu beigetragen hat, die Augen für die Bedeutung der Formfrage für das Verſtehen der Einzelheiten zu öffnen[2]). Aber gerade hier zeigt es ſich, daß es nicht eine feſt abgeſteckte literariſche Form iſt, die im N.T. ihren Einfluß ausübt. Die Briefe ſind nicht Kunſtbriefe, ſind aber auch nicht ganz und gar Privatbriefe. Der Inhalt hat ſich eine teilweiſe neue ſchriftſtelleriſche Form geſchaffen. Der größte Teil des Römerbriefs hat einen vorwiegend didaktiſchen Charakter, und andererſeits erinnert ſelbſt in dem privateſten aller Briefe des Paulus, dem kleinen Philemonbrief, ſchon im Eingang des Briefs der Gruß an die Gemeinde im Hauſe des Philemon daran, daß Paulus nicht nur den Hausherrn, ſondern mehrere Leſer vor Augen gehabt hat. Paulus wünſcht, daß ſeine Briefe in den Gemeinden vorgeleſen werden, 1. Theſſ. 5, 27; vgl. Kol. 4, 16. Die neuteſtamentlichen Briefe ſind unter ſich ſehr verſchieden; der Hebräerbrief und einige der katholiſchen Briefe können ſich der Epiſtelform nähern; ſie repräſentieren aber eigentlich alle eine eigentümliche aus den neuteſtamentlichen Verhältniſſen heraus geborene Zwiſchenſtufe zwiſchen perſönlichen Privatbriefen und halboffiziellen Gemeindebriefen. Dennoch ſind ſie wirkliche Briefe — und dieſer Geſichts-

[1]) Schleiermacher: Hermeneutik uſw., S. 234. Die anſchließenden langen Ausführungen über die neuteſtamentlichen Briefe ſind ſehr lehrreich (S. 236ff., vgl. S. 178ff.).

[2]) Schon in „Bibelſtudien", 1895, S. 187ff.; ſpäter in den einzelnen Ausgaben ſeines Buches „Licht vom Oſten".

punkt ist geeignet, die Einzelheiten zu beleuchten. Steht man einem Briefe gegenüber, darf man seine Einzelheiten nicht als Glieder eines didaktischen Vortrags oder einer Predigt auffassen, sondern muß nach ihrer äußeren Veranlassung fragen. Manche Einzelheit ist entstanden, indem ein äußerer Anlaß das auslöste und klärte, was in der religiös-ethischen Grundanschauung des Verfassers latent vorhanden war. Die Erkenntnis dessen, daß eine Schrift ein wirklicher Brief ist, gibt auf diese Weise dem Verstehen der Einzelheiten eine eigentümliche Färbung.

Auch im Hinblick auf die synoptischen Evangelien ist die Formfrage in neuerer Zeit eifrig verhandelt worden[1]). Man hat das Interesse für die Quellen-Konstruktionen zum Teil verloren und sucht statt dessen der frühesten Geschichte des überlieferten Stoffs auf seinem Wege durch die mündliche Wiedererzählung, die Benutzung in Predigten, bei Gottesdiensten usw. bis zur ersten Niederschrift nachzugehen. Man untersucht die Formen, in die der Stoff während dieses geschichtlichen Prozesses gegossen worden ist. Mitunter hat man gemeint, diese erkannten Formen als ein historisch-kritisches Hülfsmittel verwenden zu können, um zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit und der Sage zu scheiden. Man erliegt aber dabei demselben Fehler, den Jülicher in seiner Auffassung der Gleichnisse beging. Die literarischen Formen im N.T. sind zu unbestimmt und zu wenig scharf umrissen, um als Echtheitskriterium verwendet werden zu können. Zu dieser Tendenz, von etwas Typischem und Stilisiertem in einem Berichte auf fehlende geschichtliche Glaubwürdigkeit zu schließen, bemerkt Fiebig treffend: „Die Typen, die Gesetze des Erzählungsstils haben im wirklichen Leben ihren Sitz. Es war nicht nur die Erzählungsweise stilisiert, sondern zuerst und zunächst das wirkliche Leben[2])."

Aber während man Vorsicht üben muß, wenn man den Formgesichtspunkt als historisch-kritisches Prinzip verwenden will, hat dieser

---

[1]) Vgl. K. L. Schmidt: Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919; M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919; M. Albertz: Die synoptischen Streitgespräche, 1921; R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921; G. Bertram: Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922; Lyder Brun: Die Auferstehung Christi, 1925. Eine Darstellung und Kritik dieser Gedanken gibt E. Fascher: Die formgeschichtliche Methode, 1924.

[2]) P. Fiebig: Der Erzählungsstil der Evangelien, 1925, S. 84. Vgl. E. Fascher (Die formgeschichtliche Methode, S. 223): „Die Form allein läßt keine historischen Werturteile zu."

zweifellos eine nicht geringe hermeneutische Bedeutung[1]). Bei der Anwendung dieses Gesichtspunktes auf unsere Evangelien an Stelle der Quellenkonstruktionen läßt man die Vorstellung fahren, daß unsere Evangelisten mit verschiedenen Quellenschriften vor sich gesessen haben, die sie dann nach kritischen Erwägungen und literarischen Gesichtspunkten zusammenarbeiteten, und betrachtet sie statt dessen als Sammler von Überlieferungen, die in verschiedenen Formen auf sie gekommen waren, oft in der Weise, daß die Formen eine Einordnung der in formaler Beziehung verwandten Berichte in verschiedenen Gruppen bereits hervorgerufen hatten. Von der Form aus erkennen wir also, daß die Verfasser unliterarische Männer gewesen sind, die nur das einzige Interesse hatten, die übernommene Überlieferung genau und sorgfältig weiterzugeben.

Daß diese Auffassung der Verfasserpersönlichkeiten auf die Erklärung der Einzelheiten einwirken muß, ist einleuchtend. Wir gehen an dieser Stelle nicht auf die Frage ein, wie weit die Vorbilder der Formen, in denen die synoptische Tradition uns entgegentritt, auf griechischem Kulturgebiete oder auf rabbinischem Boden zu suchen sind, — ob man Bezeichnungen wie „Apophtegmata", „Paradigmata", „Novellen", oder מַעֲשִׂים verwenden soll[2]). Für die Hermeneutik dürfte diese Frage von untergeordneter Bedeutung sein. Worauf es hier ankommt, ist erstens, daß alle diese Formen das gemeinsam haben, daß sie nichts weniger als fest abgerundet sind, — ein wesentlicher Grund, wie bereits gesagt, gegen ihre Anwendung als Echtheitskriterium. Und zweitens, wenn wir solche Berichte, die vor ihrer Niederschrift mündlich überliefert und während dieses Prozesses allmählich geformt worden sind, betrachten, werden wir sehen, daß sie trotzdem gewisse formale Eigenschaften gemeinsam haben:

Es wird nicht besonderes Gewicht auf die äußeren Umstände, Zeit, Ort usw. gelegt, sondern fast nur auf das, was den Mittelpunkt in einem Berichte ausmacht, ein Wort oder ein Werk oder beides.

Die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum bei Matth. und Luk. ist ein gutes Beispiel dafür, wie das Entscheidende in einem Berichte gleichlautend überliefert sein kann, während der äußere Rahmen zur selben Zeit sehr verschieden gestaltet sein kann. Diese Eigentümlichkeit der

[1]) Diese Auffassung, daß die Formfrage mehr hermeneutische als historisch-kritische Bedeutung hat, findet sich auch bei v. Dobschütz: Vom Auslegen des N.T., S. 44.

[2]) P. Fiebig: Der Erzählungsstil d. Ev., S. 2 und S. 78.

Berichte muß zur Folge haben, daß der Exeget bei seiner Erklärung die äußeren Züge eines Berichtes nicht zu sehr betonen darf. Man darf daher auch nicht gleich auf eine Tendenz oder eine tiefere Meinung schließen, wenn die äußeren Züge des gleichen Berichtes in den synoptischen Evangelien etwas wechseln[1]), — genau so wie es in Erzählungen innerhalb des rabbinischen Schrifttums der Fall ist[2]).

Ebenfalls ist ersichtlich, daß der Exeget den Zusammenhang der aufeinanderfolgenden Berichte nicht zu sehr betonen darf, weil diese in der Überlieferung nach recht zufälligen und äußeren Gesichtspunkten zusammengekettet werden. Die Hauptsache ist, den einzelnen Bericht für sich zu verstehen. Natürlich ist auch zu untersuchen, ob ein wirklicher innerer Zusammenhang mit der vorhergehenden oder nachfolgenden Erzählung vielleicht auch vorhanden sei. Man darf aber einen Zusammenhang nicht konstruieren wollen, wenn die berichteten Ereignisse nicht in wirklicher innerer Verbindung miteinander stehen und auch der Evangelist nur eine äußere Verknüpfung nach äußerlichen Gesichtspunkten bezweckt hat (Ähnlichkeit im Hinblick auf Ort und Zeit der Begebenheit, Verwandtschaft im behandelten Thema o. ä.)[3]).

In diesem Zusammenhang wird es notwendig sein, auf die bedeutungsvollen Untersuchungen Axel Olriks über die „Gesetze" volkstümlicher Überlieferung hinzuweisen[4]). Mag man auch den Ausdruck

[1]) Wie viele Tendenzen hat man z. B. in der verschiedenen Formgebung der Worte Jesu an den reichen Jüngling in den synoptischen Evangelien finden wollen, obwohl alle drei Evangelisten in dem Entscheidenden übereinstimmen, daß „einer gut ist"! Man hat vergessen, daß die Evangelisten mit ihren Worten keine christologische Belehrung bezwecken.

[2]) Vgl. außer der schon genannten Schrift von Fiebig (bes. S. 83 u. 88) auch seine Schrift: Das Vater Unser, 1927, S. 14f.

[3]) Ist es z. B. nicht unnatürlich, den Gedanken Matth. 18,19–20 nur auf das Bitten um Sündenvergebung für die Bußfertigen beschränken zu wollen, indem man einen engen Zusammenhang mit v. 15–18 postuliert? So R. Seeberg in „Das Erbe Martin Luthers usw.", S. 23ff. — Die Frage nach der Überbetonung des inneren Zusammenhangs kann auch außerhalb der Evangelien aktuell werden, z. B. in den Briefen in den paränetischen Abschnitten. Hier können Ermahnungen aus dem Herzen des Verfassers frei hervorquellen, ohne daß sie miteinander innerlich verbunden zu sein brauchen. Das Bestreben, immer einen Gedankenzusammenhang konstruieren zu wollen, kann hier leicht zu Künsteleien führen. Z. B. verweisen wir auf Gal. 6,7–8 im Verhältnis zu 6,6 und auf die paränetischen Abschnitte 1. Thess. 5,14–22; Röm. 12,9ff.; Eph. 4,25ff. Vgl. E. Eidem: Det kristna livet enligt Paulus I, 1927, S. 38–43.

[4]) Vgl. Axel Olrik: Gesetze der Volksdichtung in „Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 51 (1909) und die spätere bedeutend erweiterte posthume Arbeit

„Gesetze" auf geistigem Gebiete in etwas loserem Sinne als sonst auffassen müssen, so sind doch zweifellos gewisse bestimmte Eigentümlichkeiten fast überall vorhanden, wo Berichte das Fegefeuer der mündlichen Überlieferung durchlaufen haben. Diese Eigentümlichkeiten sind in gewissen seelischen Eigenschaften des Menschen begründet. Das Gedächtnis hält nicht alle Dinge gleich leicht fest. Nun ist es klar, daß solche Umstände oder Worte, die das Gedächtnis am leichtesten festhält, die oft wiedererzählten Berichte besonders prägen werden. Ebenso wird ein gewisser natürlicher Sinn für die Ästhetik auf die äußere Form der mündlichen Überlieferungen irgendwie einwirken. Olrik weist auf eine Reihe von „Gesetzen" hin, die in der Formgebung des oft wiedererzählten Stoffes wirksam sind. Wir haben da u. a. „das Gesetz der szenischen Zweiheit", d. h. man bringt in den volkstümlichen Überlieferungen ungern mehr als zwei Personen gleichzeitig auf die Szene; ein gewisser natürlicher Drang, die Erzählung einfach zu gestalten, macht sich geltend. Er nennt ferner „das Gesetz der Wiederholung", „das Gesetz der steigernden Wiederholung", „das Gesetz des Gegensatzes", „das Gesetz der Einheit der Handlung", — diese Bezeichnungen sind wohl alle zum Verständnis des damit Gemeinten hinreichend deutlich. Es finden sich außerdem ein „Gesetz der Dreizahl", eine gewisse Vorliebe für die Dreizahl, und ein „Gesetz des Achtergewichts", d. h.: wenn die Erzählung in mehrere Glieder zerfällt (drei Personen, Handlungen o. ä.), wird der Nachdruck gewöhnlich auf das letzte Glied gelegt. Es ist leicht einzusehen, daß alle diese „Gesetze" mit dem natürlichen Trieb im Menschen zusammenhängen, dem Wiedererzählungsstoff eine möglichst klare und anschauliche Form zu geben. Man behält so die Erzählung am leichtesten im Gedächtnis — und hat so die größte Freude am Wiedererzählen.

Ein Teil der hier erwähnten Eigentümlichkeiten kann ohne weiteres am Stoff der Evangelien nachgewiesen werden[1]). In vielen Berichten der Evangelien sammelt das Interesse sich nur um zwei oder jedenfalls um recht wenige Personen; eine einzelne Handlung („die Einheit der Handlung") oder ein einzelnes Wort tritt deutlich als der Mittelpunkt der Erzählung hervor; die scharfen Gegensätze werden beleuchtet (Simon

---

„Nogle Grundsætninger for Sagnforskning", 1921. — Gunkel hat bereits in der dritten Ausgabe seines Genesiskommentars (1910) die Bedeutung der von Olrik aufgestellten „Gesetze" betont. Vgl. auch Bultmann: Die Geschichte der synopt. Trad., S. 117 ff.

[1]) Vgl. u. a. Carl Koch: Jesu Billedsprog, 1922, S. 38 ff.

und die Sünderin — „Simon, siehst du dieses Weib", Luk. 7,44, — die beiden Brüder im Gleichnis vom verlorenen Sohn; die beiden Söhne, Matth. 21,28ff.); eine Vorliebe für die Dreizahl macht sich geltend sowohl in den gewöhnlichen Reden Jesu, vgl. z. B. Matth. 5,22; 7,7[1]), als auch in den Gleichnissen. Bei den letzteren wird das deutlich sowohl darin, daß drei Gleichnisse mit demselben Hanptgedanken zusammengekettet werden (Luk. 15)[2]), als auch in der dreiteiligen Gliederung innerhalb des einzelnen Gleichnisses, indem übrigens mitunter das „Gesetz der Dreizahl" mit dem „Gesetz des Achtergewichts" verbunden wird (das Gleichnis von den anvertrauten Zentnern oder Pfunden, die drei Einladungen im Gleichnis von der königlichen Hochzeit und dem großen Abendmahl, die drei Aussendungen im Gleichnis von den ungetreuen Weingärtnern, in dem es besonders offensichtlich ist, daß die zweite Aussendung, an die kein besonderer Zug geknüpft ist, nur erzählt ist, um die Dreizahl zu schaffen (Matth. 21,36)[3]).

Will man die von Olrik aufgestellten Gesetze auf den Stoff der Evangelien anwenden, muß man selbstverständlich beachten, daß der Stoff, mit dem Olrik arbeitet, hauptsächlich aus Volksmärchen besteht, die Jahrhunderte hindurch im Volke wiedererzählt sind, während wir in den Evangelien mit Berichten zu tun haben, die sehr bald niedergeschrieben wurden, die außerdem unter besonderen Umständen wiedererzählt wurden (in der Evangelienverkündigung und bei gottesdienstlichen Versammlungen), und die schließlich von geschichtlichen Begebenheiten berichten, die dem Erzähler zeitlich sehr nahe lagen. Aus diesem Grunde kann man diese „Gesetze" jedenfalls nicht als kritisches Prinzip zur Scheidung zwischen Geschichtlichem und Ungeschichtlichem verwenden. Die Bedeutung der oben erwähnten Eigentümlichkeiten der evangelischen

[1]) Die Dreizahl in Lehraussagen kam häufig bei den Rabbinern vor; G. Kittel hat 13 Beispiele alleine im ersten Kapitel der Pirqe Aboth gezählt (Die Probleme usw., S. 59).

[2]) Viel häufiger ist doch die Zusammenstellung von zwei Gleichnissen mit verwandten Hauptgedanken, vgl. u. a. C. Koch: Jesu Billedsprog, S. 7ff.

[3]) In ähnlicher Weise spielt die Siebenzahl oft eine Rolle, besonders bei Matth. (die 7 Wehen, Matth. 23, die 7 Gleichnisse, Matth. 13); auch in diesem Falle kann die Form den Inhalt etwas beeinflußt haben. Dasselbe gilt im Hinblick auf die Siebenzahl in der Apok. Vgl. hierüber besonders E. Lohmeyer in seiner Erklärung der Apok. in Lietzmanns Handbuch zum N.T., 1926, S. 171–185. Hier wird doch etwas übertrieben, was noch mehr der Fall ist in desselben Verfassers Abhandlung in „Zeitschr. f. neutest. Wiss.", 1928, S. 225–263, in der er eine Durchführung der Siebenzahl in der Einteilung des ersten Johannesbriefes nachzuweisen versucht.

Erzählungen ist die, daß sie uns darüber belehren, daß die Apostel ihre Erlebnisse wesentlich im Erzählungsstil des einfachen Mannes wiedererzählten; und was die Worte und Gleichnisse Jesu betrifft, besagen sie, daß Jesus in seiner Lehrtätigkeit wiederholt eine Lehrform benutzte, die es dem einfachen Volke leicht machen mußte, das Erzählte im Gedächtnis festzuhalten. Für das Verstehen ist diese Tatsache zu beachten.

Wo gewisse Züge im Überlieferungsstoff der Evangelien mit bekannten volkstümlichen Überlieferungsformen oder Erzählungsformen übereinstimmen, darf der Exeget demnach auf solche Züge nicht allzu starkes Gewicht legen.

Er braucht seinen Scharfsinn nicht auf das Herausfinden tiefer, verborgener Gedanken in solchen Zügen zu verwenden, deren Vorhandensein auf eine bewußte oder unbewußte Rücksichtnahme auf gewisse Formen zurückgehen kann[1]).

Andererseits darf dieses Gesetz ebensowenig wie jede andere hermeneutische Regel mechanisch angewendet werden.

Der Exeget muß immer mit der Möglichkeit rechnen, daß eine große Persönlichkeit einen neuen und tieferen Sinn in geläufige Formen hineinlegen kann.

Beachtet man z. B., wie Paulus am Anfang und am Schluß seiner Briefe die geläufige briefliche Form verwendet und sie doch zur selben Zeit souverän umformt, ihr eine neue Bedeutung gibt und sie durch

[1]) Ein Exeget darf natürlich auch nicht meinen, daß er, wenn z. B. eine Dreizahl vorliegt, mit einem Hinweis auf die Vorliebe für die Dreizahl eine genügende Erklärung des Verhältnisses gegeben hat. Wenn wir z. B. im N.T. auf die Dreizahl: Glaube, Liebe, Hoffnung stoßen (1. Kor. 13,13; Kol. 1,4—5; 1. Thess. 1,3), ist die exegetische Aufgabe durch einen Hinweis darauf, daß eine Vorliebe für die Dreizahl mitgewirkt hat, nur zum geringen Teil gelöst. Es gilt zu verstehen, warum gerade diese drei Glieder zusammengestellt werden, wobei eine eingehende Untersuchung ihrer Bedeutung innerhalb der christlichen Verkündigung erforderlich ist. Die Aufgabe liegt hier umso näher, weil uns hier ein Material zur Verfügung steht, um das allmähliche Entstehen der Dreizahl zu beobachten (vgl. 2. Thess. 1,3—4 mit 1. Thess. 1,3; die Verknüpfung von πίστις und ἀγάπη Eph. 1,15 usw.). — Reitzenstein hält in der letzten Ausgabe seines Buches „Die hellenist. Mysterienreligionen" (S. 383—391) Harnack gegenüber an der Vermutung fest, daß Paulus einer von seinen Gegnern gebrauchten vierteiligen Formel, in die die γνῶσις als viertes Glied einging, gegenübergestanden hat; im Gegensatz hierzu schuf Paulus seine dreigliedrige Formel mit Auslassung der γνῶσις. Trotz vieler Hinweise auf vier- oder fünfteilige von weit verschiedenen Gegenden und Zusammenhängen zusammengebrachten Aufzählungen scheint mir diese Vermutung sehr schwach begründet zu sein.

Einfügung besonders bedeutungsvoller Gedanken erweitert, so hat man hierin ein treffendes Beispiel dafür, wie die neutestamentlichen Schriftsteller sich durch Formgesetze nicht gebunden fühlten und sich auch nicht scheuten, einer vorliegenden Form einen neuen Inhalt zu geben. Es gilt überhaupt beim Vergleich der literarischen Formen das N.T. mit anderen gleichzeitigen Formen nicht bloß die Ähnlichkeit, sondern auch die Unterschiede klar herauszustellen, weil die letzteren oft in höherem Grade als die Ähnlichkeit uns wertvolle Aufschlüsse über die Persönlichkeit des Schriftstellers geben können.

Im Hinblick auf die Acta hat man oft die Verwandtschaft dieser Schrift mit hellenistischen historischen Werken hervorgehoben. Daß wir es hier mit demselben Verfasser wie beim Lukas-Evangelium zu tun haben, müßte uns indes zur Vorsicht mahnen. Die Berührung mit griechischer Geschichtsschreibung ist nicht besonders tiefgehend, wenn auch ohne Zweifel einige formale Ähnlichkeiten vorhanden sind. Die Einleitung zum Evang. und zur Acta ist in einer Art und Weise geformt, die uns aus der griechischen Geschichtsschreibung wohl bekannt ist[1]). Es ist doch bloß im Hinblick auf die Reden der Acta, daß der Frage nach der Bedeutung der Form ein wirkliches Interesse entgegenzubringen ist. Bekanntlich war es in der antiken Geschichtsschreibung allgemein üblich, daß die Geschichtsschreiber selber die Reden komponierten, die sie den von ihnen geschilderten Personen bei bedeutungsvollen Gelegenheiten in den Mund legten. Es könnte deshalb von vornherein als wahrscheinlich angesehen werden, daß die in der Acta vorkommenden Reden nicht als Wiedergabe einer Überlieferung, sondern als freie Kompositionen zu verstehen seien. Hier sind doch auch andere Gesichtspunkte zu beachten. Ist Lukas der Verfasser, so muß man in Betracht ziehen, was schon oben (S. 144) hervorgehoben ist, daß Lukas dank seiner nahen persönlichen Beziehung zu seinem Reisegefährten Paulus zu so guten Quellen Zugang gehabt haben kann, daß eine freie Komposition überflüssig wurde. Er kann von Paulus selber erfahren haben, was er bei dieser oder jener Gelegenheit gesagt hat —, und auch, was andere bei solchen Gelegenheiten, bei denen Paulus anwesend war, ausgesprochen haben. Lukas hatte außerdem, wie es sein Evangelium zeigt, in der ersten christlichen Gemeinde, die überwiegend judenchristlich war, von der großen Gewissenhaftigkeit der Juden in der Wiedergabe von Überlieferungen gelernt. Und wenn

[1]) Vgl. besonders Cadbury: The making of Luk.-Acts, S. 194 ff., und Plummers Kommentar zum Luk.-Evang. in „Internat. Crit. Comm.", S. 5.

er auch mitunter Reden des Paulus frei zusammengesetzt hat, war ihm jedenfalls dank seiner persönlichen Kenntnis von jenem eine größere Möglichkeit gegeben, im Gegensatz zu sonstigen Geschichtsschreibern, die Reden für den bestimmten Fall komponierten, das Richtige treffen zu können. Mag auch die Ähnlichkeit der von Lukas angewandten Form mit der Form der antiken Geschichtsschreibung es als an und für sich berechtigt erscheinen lassen, die Reden in der Acta als freie Kompositionen des Verfassers zu betrachten, so muß man doch im Hinblick auf die eben genannten besonderen Umstände in der Ausnutzung der Ähnlichkeit für die Erklärung der Reden sehr zurückhaltend sein.

Die Joh.-Apok. hat im Hinblick auf ihre literarische Form ihre nächsten Vorbilder innerhalb der jüdischen Apokalyptik, während sie doch gleichzeitig an nicht unwesentlichen Punkten sich von den übrigen Apokalypsen unterscheidet. Am auffälligsten sind in der Beziehung die sieben Gemeindebriefe in Kap. 2–3. Zu dem konkreten geschichtlichen Hintergrund dieser Briefe finden wir in den jüdischen Apokalypsen keine Analogien. Der Brief in der Baruch-Apok. 78ff. kann nur zur schärferen Beleuchtung des Unterschiedes dienen.

Übrigens bieten alle apokalyptischen Schriften dem Verstehen besondere Schwierigkeiten. Erstens wird man auf Grund des überwältigenden Bildstoffes, mit dessen Hülfe die himmlische Welt uns vor Augen gemalt wird, mehr als irgendwo sonst den Stachel des Problems empfinden, wie der Schriftsteller sich das Verhältnis der Bilder zu der jenseitigen Realität, die sie abbilden sollen, gedacht hat. Diese Frage ist indes schon oben behandelt worden (§ 4, S. 110ff.). — Aber in Verbindung mit der apokalyptischen Form stellt sich eine Reihe neuer Probleme ein. Es werden in solchen Schriften viele Visionen mitgeteilt und neben diesen — oder in sie hineingeflochten — zahlreiche Reflexionen. Es gilt hier Klarheit darüber zu schaffen, wie das Verhältnis der Vision zur Reflexion bei den einzelnen Apokalyptikern sich gestaltet hat[1]). Die Verfasser selber scheiden nicht immer scharf zwischen dem, was sie gesehen haben, und den hieran geknüpften oder hieraus hervorwachsenden Reflexionen. Dies ist darin natürlich begründet, daß die Visionen gewöhnlich nicht im Visionsaugenblick sondern erst später niedergeschrieben sind[2]), sodaß spätere

[1]) Man vermißt bei Bousset-Greßmann (Die Religion des Judentums, 1926), gelegentlich der Besprechung der psychologischen Struktur der Propheten und der apokalyptischen Schriftsteller (S. 211ff.; 394ff.) ein Eingehen auf diese Frage.

[2]) Apok. 10, 4 kann nicht als Beweis für augenblickliches Niederschreiben des

Erwägungen sich leicht einmischen konnten. Diese Erwägungen wurden ja durch die vorangegangenen Gesichte in der Seele des Schriftstellers hervorgerufen und fügten sich deshalb in seinem Bewußtsein ganz natürlich mit jenen zusammen. — Aber auch wenn der Verfasser eine Scheidung vornimmt, ist damit nicht immer gegeben, daß das als Vision Geschilderte immer ein „wirkliches" Gesicht gewesen ist.

Bei einer „wirklichen" Vision denken wir in diesem Zusammenhang nicht an die Frage nach der objektiven Wirklichkeit der Gesichte, d. h. ob eine Einwirkung übersinnlicher Realitäten vorliegt. Hier sind mit „wirklichen" Visionen solche gemeint, in denen der Betreffende wirklich das gesehen hat, was er als gesehen vorgibt. Das ist nicht von vornherein gegeben. Seine Darstellung beruht tatsächlich nicht selten auf der bloßen Anwendung einer literarischen Form, sodaß der Verfasser nicht beabsichtigt hat, den Eindruck zu erwecken, daß er ein wirkliches Gesicht erlebt habe. Er wünscht seine Darstellung nicht als eine genaue Wirklichkeitsschilderung seelischer Erlebnisse aufgefaßt zu sehen. Hierzu kommt, daß zwischen den beiden Möglichkeiten einer „wirklichen" Vision oder einer bloßen Anwendung einer literarischen Form viele Abstufungen vorkommen können. Die reflektierende Person, die die literarische Form einer Vision anwendet, kann sich in einem mehr oder weniger ekstatischen Zustand befinden, wodurch die Reflexion mehr oder weniger der „wirklichen" Vision sich nähert.

Daß der Bildstoff in einer visionären Schilderung im wesentlichen ein übernommener Stoff ist, ist kein genügendes Kriterium zur Feststellung dessen, daß wir es mit bloßen Reflexionen zu tun haben. Denn jedes Gesicht muß bei der visionären Persönlichkeit in höherem oder geringerem Grade an bekannte Vorstellungen und Bilder anknüpfen. Das kann gar nicht anders sein[1]). Ebenso muß der Möglichkeit Rechnung getragen werden, daß der Schilderung einer Vision ein wirkliches visionäres Erlebnis zu Grunde gelegen haben kann, selbst wenn ein

---

Gesichtes als das normale verwendet werden. Dagegen ist die Stelle ein interessantes Zeugnis dafür, daß der Apokalyptiker mitunter ein klares Bewußtsein davon hatte, mehr gesehen und erlebt zu haben als was er niederzuschreiben vermochte (vgl. 2. Kor. 12, 4).

[1]) Daß der Gebrauch bekannter Bilder nicht die Wirklichkeit des Gesichts ausschließt, hat E. Lohmeyer („Die Offenb. d. Johs.", S. 41) gelegentlich des im vierten Kapitel geschilderten Gesichts folgendermaßen ausgedrückt: „Kein Motiv begegnet, das nicht eine lange und wandelreiche Geschichte vielfältigster Verwendung hinter sich hätte; aber keines auch, das nicht neu gesehen worden wäre."

Teil des üblichen Bildstoffes vielleicht erst durch die Reflexion während der späteren Niederschrift des Gesichts mit hinzugekommen ist. Trotzdem kann aber eine sehr umfangreiche Verwendung üblichen Bildstoffes, der in unveränderter Gestalt übernommen ist, vielleicht mit Recht als ein Fingerzeig dafür angesehen werden, daß die Vision kein „wirkliches" Gesicht war, — jedenfalls nicht in ihrer Gesamtheit.

Ein anderes Kriterium, das man vielleicht zur Scheidung zwischen Vision und Reflexion verwenden könnte, wird sich ebenfalls als unvollkommen erweisen. Oft fügt der apokalyptische Schriftsteller zu seiner Schilderung des Gesichts eine Deutung hinzu; und es kommt vor, daß eine teilweise Disharmonie zwischen der Deutung und der Vision besteht. Wir kommen später hierauf zurück. In diesem Zusammenhang soll hierüber nur bemerkt werden, daß eine derartige Disharmonie zwischen der Vision und ihrer Deutung über die „Wirklichkeit" der Vision berechtigte Zweifel erwecken kann. Denn was eine visionäre Persönlichkeit in einem Gesichte wirklich gesehen hat, muß voraussichtlich einen so starken Eindruck auf sie gemacht haben, daß die Deutung des Gesichts aus diesem herauswachsen müßte, ohne etwas hinzuzufügen oder abzuziehen. Aber auch dieses Kriterium ist nur mit Vorbehalt anzuwenden. Denn es kann auch umgekehrt gesagt werden, daß die Disharmonie gerade davon zeugen kann, daß eine Visionsgrundlage vorhanden gewesen sein muß, insofern man, wenn alles auf Reflexionen beruht, mit Recht volle logische Übereinstimmung erwarten dürfte.

Bisweilen kommt der apokalyptische Schriftsteller uns zu Hülfe, indem er selber unfreiwillig verrät, daß die Vision nicht „wirklich" war. Wenn ein apokalyptischer Verfasser mitteilt, daß er „gesehen" hat, was sich gar nicht sehen läßt, ist die Sache klar. Wenn Henoch die vier Winde „sieht" (Henoch 18, 2ff.)[1]), so darf man getrost behaupten, daß er nichts „gesehen", sondern nur reflektiert hat, — was dem ganzen Charakter dieser Apokalypse gut entspricht, indem sie von einem Verfasser zeugt, den es gelüstet, sein Wissen von der Geographie und näheren Einrichtung der jenseitigen Welt zu entfalten, der aber nicht tiefere persönliche Erlebnisse gehabt zu haben scheint. Je mehr der Inhalt eines Gesichts einen unanschaulichen Charakter trägt, desto wahrscheinlicher ist es, daß dieser Inhalt nicht im eigentlichen Sinne des Wortes „gesehen" ist. — Das Gleiche kann nicht gesagt werden,

[1]) Vgl. hiermit Apok. 7, 1, wo der Apokalyptiker nicht die vier Winde, sondern die vier Engel sieht, die die vier Winde halten.

wenn das Geschilderte wohl an und für sich „gesehen“ werden kann, aber etwas ist, was sonst nicht in der Wirklichkeit vorkommt, sodaß der Verfasser also in der äußeren Wirklichkeit außerhalb der Vision tatsächlich niemals so etwas „gesehen“ hat. (Es kann also als „unanschaulich“ in etwas abgeschwächter Bedeutung bezeichnet werden.) Das gilt für solche Erscheinungen wie: ein Lamm mit sieben Hörnern und sieben Augen (Apok. 5, 6) oder ein Tier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern (Apok. 13, 1) oder ein Schwert, das aus dem Munde einer menschlichen Gestalt hervorgeht (Apok. 1, 16) usw. Es ist klar, daß eine Reflexion beim Entstehen solcher Bilder mitgewirkt hat. Man kann aber trotzdem in solchen Fällen nicht mit der gleichen Sicherheit wie in den vorigen bestreiten, daß der Verfasser dennoch eine Vision erlebt hat. Denn Vision und Reflexion können, wie schon bemerkt, eine unlösbare Verbindung miteinander eingehen. Die Reflexion kann der Vision vorangehen und so gewisse später in ihr geschaute Bilder vorbereiten, und kann ihr auch folgen und dann auf die Darstellung einwirken.

Wenn eine Apokalypse pseudonym ist und der Verfasser in den Visionen oder in seinen Gesprächen mit den Engeln sich mit dem pseudonymen Namen anreden läßt, wird man daraus mit größter Wahrscheinlichkeit schließen können, daß wir es nicht mit visionären Erlebnissen zu tun haben. Man erlebt kaum, daß man mit einem anderen als seinem eigenen Namen angeredet wird. In der Baruch-Apokalypse findet dies wiederholt statt (13, 1–2; 22, 2; 39, 1; 43, 1; 48, 26; 50, 1; vgl. 10, 2). Wenn zu Baruch gesagt wird (59, 4), daß Gott Mose ebenso wie ihm das Gesetz und das Ende der Zeiten verkündet habe, so zeugt der kleine Zusatz „ebenso wie dir“ davon, daß der Verfasser die Fiktion der Baruchschen Verfasserschaft mit Fleiß aufrecht erhält; er versetzt sich mit Energie in die Situation und die Verhältnisse des Baruch, aber mit visionärem Erlebnis hat solches nichts zu tun. — Auch im 4. Esra wird der Verfasser bisweilen, aber doch verhältnismäßig selten, mit dem Namen Esra angeredet (7, 2. 25; 14, 2); gewöhnlich tritt aber im 4. Esra in den Gesprächen und den Gesichten nur das anonyme „Ich“ auf. Man darf daraus mit Recht schließen, daß, während die Gesichte in der Baruch-Apokalypse ebensowenig „wirklich“ sind wie der Eichbaum, unter den Baruch sich bisweilen hinsetzt (6, 1; 55, 1; 77, 18; vgl. doch 4. Esra 14, 1), den Visionen im 4. Esra mehr erlebte „Wirklichkeit“ zu Grunde liegt. Dies wird dadurch bestätigt, daß die Probleme, mit denen der Verfasser

des 4. Esra sich abquält, für diesen einen viel persönlicheren Stachel gehabt zu haben scheinen, als das beim Verfasser der Baruch-Apokalypse der Fall ist.

Aber im großen und ganzen ist zu sagen, daß die meisten apokalyptischen Schriftsteller kaum selber imstande waren, ihre Visionen von den Reflexionen zu scheiden[1]), und daß wir als Ausleger das auch nicht von uns selber erwarten dürfen. Wir können auf die genannten Kriterien und solche Züge in der Schilderung, wie die oben erwähnten, achten und dabei ein Stück Wegs vorwärtskommen. Können wir auch den Weg nicht zu Ende gehen, müssen wir doch versuchen, so weit wie möglich vorzudringen, da dies für die Gesamtauffassung der apokalyptischen Schriftstellerpersönlichkeit von nicht geringer Bedeutung sein wird. Aber wenn wir, um ein typisches Beispiel zu nehmen, an die langen Gespräche zwischen Esra und dem Engel im 4. Esra denken, werden wir uns bald über die Unmöglichkeit einer durchgeführten Scheidung zwischen Vision und Reflexion klar werden. Sind die langen Reden des Engels wirklich vom Verfasser „gehört"? Kaum. Wir haben es hier mit einer ununterscheidbaren Mischung visionärer Reflexion und reflexionsgesättigter Vision zu tun. Aber auf jeden Fall liegen hier tiefe, persönliche Erlebnisse zu Grunde.

Die Geneigtheit, an die „Wirklichkeit" einer geschilderten Vision zu glauben, wird durch die Pseudonymität der betreffenden Schrift etwas geschwächt. Je mehr ein Apokalyptiker davon überzeugt ist, wirklich von der Gottheit deutliche Mitteilungen erhalten zu haben, desto eher wird man erwarten dürfen, daß er diese unter seinem eigenen Namen mitteilt. In diesem Punkte steht die Johs.-Apok. innerhalb der übrigen apokalyptischen Literatur einzigartig da. Denn wie man sich auch sonst zu der Verfasserfrage dieser Apokalypse stellt, so scheint doch kein begründeter Zweifel vorhanden zu sein, daß der Verfasser den Namen Johannes trug, wie er es ausdrücklich selbst bezeugt (1, 9). Die Gemeindebriefe bestätigen dies. Wer auch dieser Johannes sei, so ist es ein „Johannes, der euer Bruder und Mitgenosse an der Trübsal ist und am Reich und an der Geduld Jesu Christi" (1, 9), der in diesen Briefen zu seinen geistlichen Kindern spricht. Mit vollem Recht ist gesagt worden, der Ausdruck „Ich, Johannes" (1, 9) zeuge davon, daß

[1]) Das, was vorgeht, wenn Vision und Reflexion ganz ineinander aufgehen, hat Lohmeyer („Die Offenb. Johs.", S. 154) so ausgedrückt: „Das Bild ist nicht Gegenstand des Schauens allein, und der Sinn nicht Produkt der gläubigen Betrachtung allein, sondern das Bild wird als Sinn und der Sinn als Bild geschaut."

im Gegensatz zu dem übrigen apokalyptischen Schrifttum in dieser Schrift ein neuer Geist wehe[1]). — Hierauf beruht es sicher auch, daß wir in der Joh.-Apok. sowohl eine schärfere Scheidung zwischen Vision und Reflexion als in den übrigen Apokalypsen und gleichzeitig auch diese beiden in gesteigerter Potenz vorfinden. Keine andere Apokalypse enthält eine solche Schar von Gesichten, die den Stempel des Erlebnisses an sich tragen[2]); aber die Reflexion hat auch nirgends in der apokalyptischen Literatur eine so feste Ordnung des Ganzen, eine so sinnvolle Zusammenstellung der Gesichte geschaffen wie hier. Selbstverständlich finden sich auch einige Unregelmäßigkeiten in der Disposition. Man hat aber in neuerer Zeit mit vollem Recht in steigendem Maße die festgefügte Einheit, die die einzelnen Teile der Schrift zusammenhält, hervorgehoben.

Der Umstand, daß der Bildstoff in den apokalyptischen Schriften zum großen Teil als übernommenes Gut anzusehen ist, stellt den literarischen Kritiker vor die Aufgabe, den Ursprung dieses Stoffs zu erforschen. Vom historischen Gesichtspunkte aus ist es interessant, die Geschichte der einzelnen Bilder auf ihrer Wanderung von Volk zu Volk durch die Zeiten zu verfolgen. Aber derjenige, der eine apokalyptische Schrift verstehen will, darf nicht, selbst wenn er mit relativer Sicherheit den Ursprung des vom betreffenden Apokalyptiker verwendeten Bildmaterials feststellen kann, sich dadurch zu der Meinung verleiten lassen, daß das einzelne Bild seinen früheren Sinn aus seinem

---

[1]) F. C. Burkitt: Jewisch and Christian Apocalypses, 1914, S. 6. — Es ist gefragt worden, ob nicht die ganze Apok. in gewisser Weise ein Brief und demzufolge 1, 4 als Überschrift der ganzen Schrift zu betrachten sei. Vgl. R. H. Charles: The revelation of St. John I, S. 8.

[2]) Doch ist gleichzeitig zu betonen, daß wir auch unter den Gesichten der Apok. viele antreffen, in denen das „Gesehene" so beschaffen ist, daß man sich kaum ein „wirkliches" Sehen denken kann. Selbst in einem Gesicht wie das vom „neuen Jerusalem" (Kap. 21—22) zeigt z. B. die Angabe der Maßverhältnisse, daß die Reflexion sich deutlich bemerkbar gemacht hat. Aber nichtsdestoweniger ist es als ein Übergriff anzusehen, wenn einige Forscher aus diesem Grunde der weitgehenden Behauptung sich anschließen, die Jülicher mit folgenden Worten ausdrückt (Einleit. in d. N.T.[5-6], 1919, S. 228): „Ein in der Studierstube gefertigtes Kunstprodukt ist auch die Apok. des Johannes; die ekstatischen Visionen sind schriftstellerische Einkleidung, nicht wirkliche Erlebnisse." Derjenige, der so urteilt, hat keinen Blick für das komplizierte Seelenleben ekstatischer Persönlichkeiten. Reflexion und Vision gehen hier niemals ganz ihren eigenen Weg. πνεῦμα und νοῦς arbeiten zusammen. Vgl. H. S. Weber: Zum Verständnis der Offenb. Johs. in „Theolog. Abhandl. A. Schlatter dargebracht", 1922, S. 51—64.

alten Zusammenhang bewahrt habe. Es wird für das Verstehen einer Persönlichkeit immer unumgänglich zu fordern sein — wir kommen später in einem größeren Zusammenhang hierauf zurück —, daß man den „genetischen" Gesichtspunkt, d. h. die Frage nach dem Ursprung dieser oder jener Gedanken, Vorstellungen oder Bilder, bestimmt von der Frage scheidet, wie diese zu verstehen sind. Eine Persönlichkeit ist niemals gleich a + b + c, sondern gleichzeitig ein X, von dem aus neues Licht auf a und b und c fällt. Neue Schattierungen entstehen. Das Verständnis der Bilder in einer apokalyptischen Schrift ist vorwiegend teils mit Hülfe des nächsten Textzusammenhanges, teils im Lichte der betreffenden Schriftstellerpersönlichkeit im ganzen, und im Lichte seiner Absicht mit der Schrift usw. zu gewinnen. — Wir haben in § 4 die Frage behandelt, wie zu scheiden sei zwischen den Zügen in einem Bilde, die zu deuten sind, und denen, die der Schriftsteller nur zur größeren Veranschaulichung des Bildes herangezogen hat. Übernimmt ein Schriftsteller bildlichen Stoff und ändert er vielleicht dies oder jenes in einem übernommenen Bilde, werden in der Regel die geänderten Züge im Bilde zu denen gehören, die zu deuten sind. Der betreffende Schriftsteller hat das Bild verändert, eben um es zum Ausdruck seiner eigenen Gedanken geeignet zu machen. In der Joh.-Apok. werden wir sehr oft auf diesem Wege in unserer exegetischen Arbeit gefördert, weil der Verfasser dieser Schrift den übernommenen Stoff mit ungewöhnlich großer Freiheit behandelt und ebenfalls Bilder aus verschiedenen Quellen frei zusammensetzt[1]).

Wenn ein apokalyptischer Schriftsteller selber eine Deutung zu der geschilderten Vision hinzufügt, stehen wir vor einer Tatsache, die zum Verstehen anleiten, aber auch Schwierigkeiten bereiten kann. Falls der Verfasser in seiner Deutung neue Bilder gebraucht, deren Deutung nicht unmittelbar einleuchtet, gibt die Deutung uns natürlich nur einen recht unsicheren Beitrag zum Verständnis. Ein Beispiel hierfür ist die Stelle Apok. 1, 20, in der die sieben Sterne als die Engel der sieben Gemeinden gedeutet werden; aber damit befinden wir uns nicht auf sicherem Boden, denn das Wort „Engel" läßt wiederum verschiedene Deutungen zu. — Wenn wir sehen, daß die Verfasser in ihren Deutungen nicht alle Einzelheiten ihrer Visionen auslegen (vgl. z. B. die Deutung Dan. 7, in der viele Züge bei den im Gesichte geschilderten Tieren

[1]) Beispielsweise kann auf die Beziehung des vierten Kapitels der Apok. zu Ezech. 1 und Jes. 6 hingewiesen werden; ebenso auf das Verhältnis von Apok. 1, 12 ff. zu Dan. 7 und 10.

nicht gedeutet werden), erhalten wir dadurch einen Wink, daß wir nicht erwarten dürfen, in jedem Einzelzug eines geschilderten Gesichtes immer einen bestimmten Gedanken ausgedrückt zu finden. Daß der Schauende trotzdem solche Züge mitnimmt, hängt einfach mit dem ganz natürlichen Drang zusammen, eine möglichst anschauliche Schilderung des im Gesichte Gesehenen zu geben. — Umgekehrt kommt es vor, daß in der Deutung Gedanken auftauchen, die im Gesichte keine Grundlage haben. Baruch 36 verglichen mit Kap. 39 ist ein Beleg hierfür; in Kap. 39 tauchen vier Weltreiche auf, ohne daß man etwas ihnen Entsprechendes im Gesichte selber nachweisen kann. Solche Disharmonien zwischen dem Gesicht und seiner Deutung können mitunter wichtige Aufschlüsse über die Verfasserpersönlichkeit geben. Wird in der Deutung etwas Neues hinzugefügt, so zeugt das offenbar davon, daß im Gemüte des betreffenden Verfassers die Reflexion vorherrscht. Wir haben aber oben auch gesehen, daß wir keineswegs immer Disharmonien zwischen Gesicht und Deutung als Kriterium verwenden dürfen, um zwischen Reflexion und Vision zu scheiden.

Eine Frage, die eine bedeutungsvolle Einzelheit in der schriftstellerischen Form der apokalyptischen Schriften berührt, ist die, wie die in diesen Schriften vorkommenden Zeitangaben zu verstehen sind. In der Regel scheint nicht von Zeitangaben im eigentlichen Sinne des Worts die Rede zu sein. Vielleicht beruhen doch die $7 + 62 + 1$ Jahrwochen, Dan. 9, 24 – 27, auf einer wirklichen Zeitberechnung[1]); aber die übrigen scheinbaren Zeitangaben bei Daniel sind ganz unbestimmt (so die sieben „Zeiten", Dan. 4, 13. 20. 29; vgl. 4, 31; die ebenso geheimnisvollen „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit", Dan. 7, 25; vgl. 12, 7, deren Ursprung und Sinn ein Rätsel sind). Auch die 400 Jahre, 4. Esra 7, 28, und die 1000 Jahre, Apok. 20, 4, sind zweifellos symbolische Zahlen, — nicht wirkliche Zeitangaben. Dasselbe ist sicherlich auch der Fall mit den in der Apok. in Anknüpfung an Daniel formulierten Zeitangaben. Es wird mit ganz unbestimmbaren Zeitperioden gerechnet, was offenbar darin begründet ist, daß eine visionäre Persönlichkeit an wirklichen Zeitbestimmungen überhaupt kein Interesse hat.

---

[1]) Vgl. die Berechnungen des Demetrius, die Clem. Alex.: Strom. I, 141 zitiert werden; vgl. A. Schlatter: Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, 1925, S. 111 f. und 412. Schon die ganz unsymbolische Teilung der Zahl 70 in $7 + 62 + 1$ macht es wahrscheinlich, daß wir hier ungefähren Zeitangaben gegenüberstehen, vgl. J. A. Montgomery: The book of Daniel, 1927, S. 377 ff.; 391.

Von jedem Menschen gilt ja, daß je intensiver ein geistiger Inhalt ihn bewegt, um so bedeutungsloser werden für ihn die Vorstellungen von Zeit und Raum. Vor dem gewaltigen Eindruck des geistigen Inhalts und dem tiefen Empfinden seiner Realität müssen alle Vorstellungen von Zeit und Raum zurücktreten oder ganz verschwinden. In besonderem Maße wird dieses psychologische Gesetz sich bei visionären Persönlichkeiten auswirken. Zur Anleitung für das Verstehen in diesem Punkte kann deshalb die Norm aufgestellt werden, daß je mehr man den Eindruck hat, daß wirkliche visionäre Erlebnisse vorliegen, desto vorsichtiger muß man damit sein, den Zeitangaben bei einem apokalyptischen Schriftsteller eine wirkliche Zeitbedeutung beizulegen. Sie sollen nur eine periodische Entwicklung andeuten und haben übrigens hauptsächlich nur die Bedeutung, das Nahesein des Weltendes, den Abschluß aller Zeiten, einzuschärfen; sie wollen den Lesern sagen, daß die jenseitige Welt nicht etwas Fernes und Unwirkliches ist. Die Vorstellung von dem geheimnisvollen Ineinander von Zeit und Ewigkeit beherrscht die Seele des apokalyptischen Schriftstellers[1]).

Diese Frage wird besonders zugespitzt, wenn wir uns die Worte Jesu von seiner nahen Wiederkunft vergegenwärtigen (Matth. 16, 27; Mark. 9, 1; Luk. 9, 27). Es ist hier — wenn wir die gewöhnlichen Zeitvorstellungen zu Grunde legen — sehr einfach zu behaupten, daß entweder Jesus oder die Evangelisten sich geirrt haben. Und man kann dann endlose Diskussionen darüber anstellen, ob die eine oder die andere dieser beiden Möglichkeiten vorzuziehen sei. Man übersieht aber in diesem Falle, daß man, wenn es um das Verständnis einer prophetischen Rede geht, die Berechtigung der Anwendung der quantitativen Zeitmessung wohl bezweifeln kann. Der alttestamentliche „Tag des Herrn" erwies sich ja in der Erfüllung als ein „Tag", der sowohl ein erstes Erscheinen Jesu als auch seine Wiederkunft umfaßte. Es war also kein Tag von 24 Stunden. Daher ist ernstlich zu überlegen, ob wir die quantitativen Zeitvorstellungen zur Erklärung der neutestamentlichen Worte über die Wiederkunft des Herrn überhaupt heranziehen dürfen. Man wende nicht ein, daß die Verwendung eines quantitativen Zeitmaßstabes besonders Matth. 16, 27 nicht zu leugnen ist. Denn es wird ja in der prophetischen Rede kaum möglich sein,

[1]) Es liegt im Wesen der Gottesvorstellung, daß die Vorstellung der Zeit in den Hintergrund treten muß. Gott kann nur als souveräner Herr der Zeit angeschaut werden. Deshalb ist „ein Tag vor dem Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag".

sich der gewöhnlichen quantitativen Ausdrucksweise ganz zu entledigen, wenn über diese Dinge überhaupt geredet werden soll. Als Menschen, die in Zeit und Raum leben, können wir uns von den Vorstellungen über Zeit und Raum nicht ganz losmachen, mögen wir uns auch ihrer Relativität und Unvollkommenheit bewußt sein. Wenn also die Zeitangaben nur unter dem Drucke dieser Notwendigkeit in die neutestamentlichen Worte über die Wiederkunft hineingeflochten sind und wir daher voraussetzen dürfen, daß die Urheber dieser Worte auf jene Zeitangaben kein besonderes Gewicht gelegt haben können, darf der Erklärer in diesen Worten keinen Aufschluß über eine quantitative Zeitdauer suchen. Das wäre ein Verkennen der prophetischen Denk- und Ausdrucksweise[1]).

§ 6. Besondere Probleme des Verstehens.

(Die Beziehungen des Textes zum zeitgeschichtlichen Hintergrund.)

Jeder Mensch ist ein Glied des ganzen Menschengeschlechts und kann nur unter diesem Gesichtspunkte verstanden werden. Das heißt wiederum: Man hat den Menschen erst verstanden, wenn man ihn in seinen Beziehungen zu anderen Menschen gesehen hat. Ist nun von einer Persönlichkeit der Vergangenheit die Rede, ist diese daher im Lichte ihrer Zeit zu sehen, und zwar nicht bloß ihrer eigenen, sondern auch der Zeit, die dieser vorangeht.

Ja auch eine verhältnismäßig ferne Zeit kann hier in Betracht kommen, denn jeder Mensch ist von seiner Nation und deren Geschichte irgendwie beeinflußt. Man hat von den bei Marathon kämpfenden Griechen gesagt, daß sie ihr Gepräge durch eine lange Vorgeschichte erworben haben[2]). Jedes Volk hat seine in seiner nationalen Geschichte

[1]) Wir befinden uns mit den obigen Ausführungen über die prophetische Eigenart noch auf dem Boden „des historischen Verständnisses", vgl. oben S. 13ff.; 21. Schon derjenige, der sich um ein „intellektuelles, historisches" Verständnis bemüht, wird, wenn das Organ seines psychologischen Verstehens nicht gar zu unvollkommen ist, imstande sein, zu ahnen, daß die Denkweise einer prophetischen Persönlichkeit von derjenigen der Durchschnittsmenschen sehr verschieden ist, und daher zu erkennen, daß man in seinem Bemühen um das Verständnis prophetischer Rede dieser Tatsache Rechnung tragen muß. — Es sind ganz andere Vorstellungen und Affekte, die durch ein Erfahrungsverständnis oder ein Entscheidungsverständnis der oben erwähnten Worte Jesu in der Seele hervorgerufen werden.

[2]) J. A. Eklund: Andelivets Värld, 1928, S. 61.

verwurzelten individuellen Eigenschaften. Will man beispielsweise einen Juden der Zeit Jesu verstehen, muß man stets im Auge haben, daß er einem Volke angehört, in dem ein ausgeprägter Monotheismus die alles beherrschende Grundlage des religiösen Lebens geworden war.

Freilich sind eben die größten Persönlichkeiten oft nur in geringem Grade von ihrer Zeit abhängig. Und zwar ist es diese ihre Eigenschaft, die sie befähigt, auf alle nachfolgenden Zeiten einzuwirken. Was sie haben sagen wollen, hat hauptsächlich Probleme berührt, die ständig von neuem auftauchen, überall wo ein menschliches Geistesleben gedeiht.

Aus diesem Grunde kann eine späte Nachzeit oft ebenso leicht — oder ebenso schwer — eine große Persönlichkeit verstehen, wie ihre eigene Zeit es konnte. Es ist erstaunlich, wie sehr der Zeitabstand an Bedeutung verliert, je größer die Persönlichkeit ist, der man gegenübersteht. Ein Paulus tritt uns vielleichter persönlich nahe als ein Thomas von Aquino, der uns doch zeitlich näher steht, und zwar gerade aus dem Grunde, weil der letztere vielmehr zeitgeschichtlich bedingt ist als Paulus.

Aber gleichwohl sind alle Menschen — auch die großen Persönlichkeiten — ohne Ausnahme mehr oder weniger zeitgeschichtlich bedingt. Sie haben alle ihre Botschaft mehr oder weniger in die Formen gießen müssen, die ihrer eigenen Zeit geläufig waren. Sie sind alle mehr oder weniger von den Vorstellungen ihrer Zeit über die äußere Natur, das Universum, — ferner von deren Sitten und Gebräuchen usw. bestimmt gewesen. Deshalb ist zum Verständnis einer Persönlichkeit der Vergangenheit eine gründliche Kenntnis der nächsten und der dieser vorangegangenen Zeit unbedingt erforderlich.

> Je mehr ein Interpret mit der Geschichte und dem ganzen Geistesleben einer Zeit vertraut ist und in diese sich hineingelebt hat, mit desto größeren Voraussetzungen wird er in das Verständnis der Literatur und der Persönlichkeiten dieser Zeit eindringen können.

Natürlich muß er auch sonst mit der Ausübung der Kunst des Verstehens vertraut sein; sonst hilft alle Kenntnis der betreffenden Zeit einfach nichts — ja kann sogar einen verwirrenden Einfluß ausüben. Aber andererseits verschlägt die Gabe, Menschen verstehen zu können, auch nichts, wenn die erforderliche Kenntnis der Zeitverhältnisse nicht hinzutritt. Die Sachkenntnis ist ein unentbehrlicher Ballast, wenn man vergangene Zeiten bereisen und ihre Menschen verstehen will.

Davon sind wir schon in § 2 bei den Untersuchungen über den Bedeutungswandel in Worten und Begriffen überzeugt worden. An

dieser Stelle ist diese Frage in einem größeren Zusammenhang zu stellen, und besonders dahin zuzuspitzen, daß wir nach den Schwierigkeiten fragen, die mit dem Verstehen einer Persönlichkeit im ganzen im Lichte ihrer Zeit verbunden sind.

Man kann bei jeder einzelnen Schrift von einem zeitgeschichtlichen Hintergrunde im engeren Sinne sprechen. Gewöhnlich ist eine Schrift bei einer bestimmten Veranlassung entstanden, mag diese nun mehr in äußeren Verhältnissen oder mehr im subjektiven Produktionsdrang des Schriftstellers gelegen haben, — in der Wirklichkeit werden beide Dinge so gut wie immer bis zu einem gewissen Grade zusammen vorliegen. Die jeweilige Schrift hat ebenfalls gewöhnlich einen bestimmten Leserkreis vor Augen usw. Das Erkennen dieses für das Verständnis notwendigen, geschichtlichen Hintergrundes im engeren Sinne muß der Exeget erst durch eine Untersuchung der Einzelheiten in der jeweiligen Schrift selber, und dann durch den Versuch einer Gesamtanschauung gewinnen, wie es im vorigen Paragraphen nachgewiesen ist. Der zeitgeschichtliche Hintergrund im engeren Sinne ist also ein Glied des Gesamtverständnisses eines Schriftwerkes, das man durch eine Beschäftigung mit den Einzelheiten der betreffenden Schrift gewinnt, und von dem aus man wiederum erst die Einzelheiten des Textes voll versteht.

Das Problem aber, das hier zur Behandlung vorliegt, betrifft den zeitgeschichtlichen Hintergrund im weiteren Sinne des Worts. Um diesen näher bestimmen zu können, muß man die Abfassungszeit des betreffenden literarischen Werkes kennen. Und zur Lösung dieser Frage hat die historische Kritik mitzuwirken. Wenn auch in der zu behandelnden Schrift eine Angabe der Abfassungszeit vorliegt, hat doch erst eine historisch-kritische Untersuchung deren Richtigkeit zu bestätigen. Natürlich gibt es Fälle, in denen ein genauer Zeitpunkt der Abfassung nicht nur nicht festgelegt werden, sondern die Datierungsversuche auch um Jahrhunderte von einander abweichen können[1]). Die Folge wird sein, daß das Verständnis dann in der Regel mehr oder weniger begrenzt und unvollständig, bisweilen sogar schwebend und unsicher sich gestaltet.

Bei den neutestamentlichen Schriften besteht — trotz einiger Unsicherheit bei einigen Schriften — im großen und ganzen kein Zweifel über die Abfassungszeit. Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes heißt hier Vertrautsein mit der politischen, sozialen, kulturellen und

[1]) Man kann z. B. an viele der alttestamentlichen Psalmen denken.

religiösen Geschichte Palästinas und des ganzen griechisch-römischen Reichs in der Zeit von ca. 50 bis ca. 125 n. Chr.

Mit Ausnahme von zwei Werken (Luk. und Acta) stammen bekanntlich alle neutestamentlichen Schriften von jüdischen Verfassern. Trotzdem ist die Frage stark umstritten gewesen, wie weit sie überwiegend vom semitischen oder vom hellenistischen Geistesleben abhängig sind, — wie weit sie demzufolge in erster Linie im Lichte des einen oder des anderen dieser beiden mächtigen zeitgeschichtlichen Faktoren zu sehen und zu verstehen sind. Da ein Volkstum oft starke geistige Beeinflussungen von seiten anderer Nationen erfährt, muß man beim Verstehen der einzelnen Persönlichkeiten natürlich auch das Geistesleben anderer Völker in Betracht ziehen, aber trotzdem wird eine Person nur in seltenen Ausnahmefällen stärker durch das Geistesleben einer anderen Nation als durch das der eigenen beeinflußt sein. Gleichzeitig ist zu bedenken, daß das Volkstum einiger Nationen sich exklusiver als dasjenige anderer gestaltet hat und daher trotz vorhandenen Berührungsflächen mit anderen Nationen sich nur in geringem Maße von diesen beeinflussen ließ. Dies trifft besonders für das jüdische Volk zu. Schließlich ist zu beachten, daß auch unter den einzelnen Individuen desselben Volkes bezüglich der Empfänglichkeit große Unterschiede bestehen, wenn sie der Einwirkung fremder Kulturen ausgesetzt werden.

Wenn die genannte Frage, ob die neutestamentlichen Schriftsteller am stärksten von seiten des Judentums oder des Hellenismus beeinflußt sind, trotzdem gestellt werden konnte, liegt das erstens daran, daß das hellenistische Geistesleben bereits vorher einen starken Einfluß auf das ganze Judentum, nicht bloß auf das Judentum der Diaspora, sondern auch auf das palästinensische ausgeübt hatte. Die griechische Sprache war bis in die niederen Bevölkerungsschichten Palästinas gedrungen[1]); — und mit der Sprache wandern immer einige Vorstellungen und Begriffe mit. Zweitens beruht es darauf, daß das Christentum sehr früh auf hellenistischem Boden wurzelfest wurde. Aber nichtsdestoweniger dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß es ein Mißgriff ist, wenn man das N.T. überwiegend als ein geistiges Produkt des Hellenismus hat erklären wollen. Das Judentum ist wohl hellenistisch beeinflußt, aber damit ist es doch kein Hellenismus geworden. Dazu hat das Judentum ein allzu exklusives Wesen. Die Anklage der Exklusivität, die die Umwelt gegen das Christentum in den ersten Jahrhunderten n. Chr.

---

[1]) Vgl. G. Kittel: Die Probleme usw., S. 34–41, und G. Dalman: Jesus-Jeschua, S. 3ff.

erhoben hat, ist vorher in ausgedehntem Maße gegen das Judentum gerichtet worden. Das starke Bewußtsein der Überlegenheit gegenüber den heidnischen Kulturen, das Paulus als etwas den Juden Eigentümliches gelegentlich hervorhebt (Röm. 2, 17ff.), war weit verbreitet und hat die Einwirkung von seiten dieser Kulturen hemmen müssen. Der Jude verbleibt gewöhnlich in seinem Innersten ein Jude. Und das Christentum hat unbestreitbar seinen geschichtlichen Ursprung im Schoße des genuinen Judentums. Aus diesem Grunde darf kein neutestamentlicher Exeget es versäumen, die neutestamentlichen Schriften in erster Linie im Lichte des semitischen Hintergrundes zu sehen. — Andererseits darf auch nicht vergessen werden, daß mit der griechischen Sprache auch das griechische Denken unwillkürlich bis zu einem gewissen Grade seinen Einfluß ausüben mußte. Die größten Schwierigkeiten, mit denen ein neutestamentlicher Exeget zu kämpfen hat, sind gerade in diesem Zusammenspiel zweier Sprachen, zweier Kulturen, zweier Vorstellungskreise begründet. Gleichwohl ist es, wenn natürlich auch in der Ausdehnung der Berührungsfläche mit der hellenistischen Kultur zwischen den einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern Unterschiede bestehen, der semitische Hintergrund, der überall am stärksten in Erscheinung tritt, — auch beim Nicht-Juden Lukas, weil der geistige Inhalt, den er vermittelt, auf jüdischem Boden gewachsen ist.

Im Hinblick auf den jüdischen Hintergrund bestehen wiederum verschiedene Auffassungen, wie weit die Voraussetzungen des N.T. wesentlich in der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur (dem vom Hellenismus am stärksten beeinflußten Judentum) oder im Rabbinismus zu suchen sind. Die erstere Auffassung hat in neuerer Zeit besonders Bousset in seinem Buche „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" (1903; ^{3}1926) geltend gemacht. Viele Forscher sind seinen Spuren gefolgt. Zweifellos hat der Umstand, daß die Kenntnis des Rabbinismus sehr viel schwieriger als die der jüdischen pseudepigraphischen Literatur zu erwerben ist, hierzu beigetragen. In neuester Zeit haben Strack, Billerbeck, Dalman, Fiebig u. a. (auch eine Reihe jüdischer Forscher) eine energische Arbeit geleistet, um die Verwandtschaft des N.T. mit dem rabbinischen Schrifttum nachzuweisen.

Bei der Bestimmung des Umfanges der Einwirkung, die die einzelne Schrift von seiten der verschiedenen Kulturen und Geistesströmungen empfangen hat, muß die Hermeneutik mit der historischen Kritik Hand in Hand arbeiten. Die besondere Aufgabe der Hermeneutik aber ist es, die Methode für die Anwendung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes als ein Hülfsmittel zum Verstehen zu bestimmen.

Unabhängig von den erwähnten Streitfragen steht die Tatsache fest, daß auf jeden Fall das A.T. in sehr wesentlichem Grade den geschichtlichen Hintergrund der neutestamentlichen Schriften bildet. Das A.T. ist nicht „die nächste Vergangenheit" im gewöhnlichen Sinne; denn die alttestamentlichen Schriften repräsentieren nicht eine einzelne abgeschlossene Zeitperiode, sondern eine tausendjährige Entwicklung; einige Partien des A.T. spiegeln also eine ferne Vergangenheit wieder. Aber da das A.T. eine heilige Schrift war, gehört es doch in gewissem Sinne mit zur allernächsten Vergangenheit des N.T. Genau so wie der Inhalt der alttestamentlichen Schriften im damaligen Judentum präsentisch aufgefaßt wurde, mußte derselbe auch im Bewußtsein der heidenchristlichen Gemeinden lebendig gegenwärtig werden (Acta 17, 11). Die Gedanken und Vorstellungen der Septuaginta mußten daher auf die neutestamentlichen Schriftsteller in einzigartiger Weise einwirken. Daher ist die Verpflichtung, das N.T. im Lichte seines geschichtlichen Hintergrundes zu sehen, in erster Linie die: zu untersuchen, in welcher Weise das A.T. zum Verständnis der neutestamentlichen Gedanken und Aussagen beitragen kann[1]).

---

[1]) Die sogenannte „neutestamentliche Zeitgeschichte" setzt sich zur Aufgabe, die Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes des N.T.s zu vermitteln. Was die jüdischen Verhältnisse betrifft, wird E. Schürers großes Werk: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I—III⁴, 1901—1911, auch fernerhin nicht zu entbehren sein. Hierzu kommt aus allerneuester Zeit das große Werk von G. F. Moore: Judaism in the first centuries I—II, 1927. Eine individuell geprägte und lehrreiche Arbeit ist A. Schlatter: Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian³, 1925. Ein reiches Vergleichsmaterial zum N.T. aus der talmudischen Literatur bringen H. Strack und P. Billerbeck: Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch I—IV, 1922—1928. In dieser Verbindung ist auch anzuführen W. Bacher: Agada der Tannaïten I—II, und Agada der palästinensischen Amoräer I—III. Ferner P. Fiebig: Die Bergpredigt. Rabbinische Texte, 1924, und Der Erzählungsstil der Evangelien, 1925. Unter Darstellungen der neutestamentlichen Zeitgeschichte, die sowohl das Judentum als die griechisch-römische Kultur behandeln, sind zu nennen O. Holtzmann: Neutestamentliche Zeitgeschichte², 1906, und J. Felten: Neutestamentliche Zeitgeschichte³, 1925. Eine besondere Darstellung der hellenistischen Kultur hat P. Wendland gegeben: „Die hellenistisch-römische Kultur"², 1912. Von den damaligen religiösen Bewegungen hat F. Cumont eine ausgezeichnete Schilderung geliefert in seinem Buche „Les religions orientales dans le paganisme Romain", 1906. Hier sind auch zu nennen Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen³, 1927, und C. Clemen: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments², 1924. — Ausgaben der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur in Übersetzung finden sich von Charles:

Oben ist angedeutet worden, daß einige der hier vorliegenden Fragen nur durch eine gemeinsame Arbeit der Hermeneutik und der historischen Kritik gelöst werden können. Es dürfte nahe liegen, ehe wir auf eine Erarbeitung der richtigen Methode für die Benutzung des geschichtlichen Hintergrundes näher eingehen, erst die komplizierte Frage des Verhältnisses zwischen der Hermeneutik und der Kritik, die in § 1,7 eine vorläufige Behandlung erhalten hat, etwas eingehender zu erörtern.

Diese Frage ist nicht damit abgetan, diese oder jene konkrete Aufgabe der einen oder der anderen dieser Disziplinen zuzuweisen. Man kann im großen und ganzen sagen, daß Untersuchungen wie die über den Verfasser einer Schrift, über Zeit und Ort der Abfassung, über den Leserkreis, für den sie berechnet ist, über das Vorkommen von Interpolationen, über die Glaubwürdigkeit oder den Wert des Schriftinhaltes zur Aufgabe der historischen Kritik gehören, während die Aufgabe der Hermeneutik darauf zu beschränken ist, zum Verstehen der vorliegenden Schrift anzuleiten. Aber die Frage des Verstehens greift in mancher Hinsicht derart auf das Gebiet der genannten anderen Fragen über, daß eine vollständige Scheidung nicht möglich ist. Wir kommen nicht davon ab, daß eine Wechselwirkung stattfindet.

Trotzdem können wir es nicht umgehen, die Frage aufzuwerfen, ob die hermeneutische oder die kritische Funktion die primäre sein soll. In dieser Hinsicht ist erstens klar, daß derjenige Teil der kritischen Funktion, der sich auf ein jedenfalls vorläufiges Feststellen des Textwortlautes erstreckt, sachgemäß dem Verstehen vorangehen muß. Der Textkritiker hat auf der Grundlage der Textzeugen den bestbezeugten Text vorzulegen. Die Konjekturalkritik kann dagegen nur gleichzeitig mit dem Vorgang des Verstehens ausgeübt werden.

Wenn aber der Wortlaut des Textes erst festgestellt ist, muß das Bemühen um das Verstehen der kritischen Bearbeitung vor-

---

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Test. I—II, 1913, von E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.s, 1900, und von P. Rießler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928. Einige Mischnatraktate hat man jetzt in modernen Ausgaben, besorgt teils von H. Strack, von Holtzmann und Beer, teils (in Übersetzung) von P. Fiebig. Selbstverständlich sind die Schriften des Philo und des Josephus außerordentlich wichtige Quellen zur Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes des N.T.s. — Eine kleine Sammlung von Texten zur Beleuchtung des N.T.s ist neuerdings von P. Fiebig unter dem Titel: Die Umwelt des N.T.s, 1926, herausgegeben. — Ein Corpus Hellenisticum ist in Vorbereitung unter der Schriftleitung von v. Dobschütz.

angehen[1]). Doch wird man früher oder später in seiner Untersuchung darüber zur Klarheit kommen, daß das Verstehen ohne Eingreifen der historischen Kritik nicht zu Ende geführt werden kann.

Das Verfahren kann sich nach der Beschaffenheit der Texte sehr verschieden gestalten. Bei einigen Texten kann man ohne Beihülfe der historischen Kritik sehr weit kommen, bei anderen stößt man recht bald auf widerspenstige Einzelheiten, die einem Gesamtverständnis den Weg versperren. Dann erwachen die kritischen Fragen und fordern ihre Beantwortung. Und man kann in solchen Fällen im Verstehen erst weiter vordringen, nachdem die Kritik ihren Beitrag gegeben hat. Damit ist aber nicht die Regel aufgehoben, daß man erst versuchen soll, eine Schrift zu verstehen, und nur dann, wenn Hindernisse dazu zwingen, die Waffen der Kritik ergreifen darf.

Man hat freilich den entgegengesetzten Weg als den allein richtigen betreten wollen. König[2]) hat darauf hingewiesen, daß gewisse kritische Erwägungen unabhängig vom Verstehen durchgeführt werden können. Er führt beispielsweise an, daß rein sprachliche Kriterien auch abgesehen von dem Verstehen eines Satzes über den Zeitpunkt der Abfassung Auskunft geben können, daß ferner das Zeugnis anderer Quellen über das Entstehen einer Schrift verwendet und geprüft werden kann, ehe der Inhalt der betreffenden Schrift verstanden ist, daß schließlich Hinweise auf Zeitverhältnisse deutliche Fingerzeige für Zeit und Ort der Abfassung geben können. Ganz unabhängig vom Verstehen sind diese Dinge doch nicht. So wird in manchen Fällen die kritische Entscheidung, ob Hinweise auf bestimmte Zeitverhältnisse vorhanden sind, ob eine Benutzung anderer Quellen stattgefunden hat usw., auf einem bestimmten Verständnis der betreffenden Textstellen beruhen. Übrigens ist aber die Frage nicht die, ob gewisse kritische Erwägungen nicht vollzogen werden können, ehe man mit dem Verstehen einer Schrift sich beschäftigt hat, sondern die andere, welche Reihenfolge dieser beiden Prozesse in der Regel vorzuziehen sei, wenn man gesichert ans Werk gehen und sich nicht auf Abwege verirren will.

König hat selber ein Beispiel dafür angeführt, wohin es führen kann, wenn man den kritischen Vorgang als den primären festhält. Er zitiert folgende Aussage Greßmanns: „Bisweilen wird gefordert, ... man solle die Quellenschriften nicht nur in der Vereinzelung be-

[1]) „Die Exegese ist die Königin, und die Kritik ist der Arzt, den man ruft, wenn man ihn nötig hat." G. Wiesen: Jesus und die Rhetorik, 1928, S. 22.

[2]) E. König: Hermeneutik d. A.T.s, S. 54ff.

trachten, sondern auch den jetzigen Zusammenhang würdigen, in dem sie uns überliefert sind. Diese Forderung ist prinzipiell abzulehnen, weil sie Unmögliches verlangt[1])." Greßmann verweist als Begründung hierfür auf ein analoges Verhältnis: man verlange doch nicht von demjenigen, der einen Trümmerhaufen ausgegraben und eine sorgfältige Ordnung der verschiedenen Schichten durchgeführt hat, daß er den Trümmerhaufen wiederherstellen und diesen erklären solle. Mit Recht behauptet König, daß diese Analogie ganz irreleitend ist. Mag auch ein literarisches Schrifttum ausschließlich eine Sammlerarbeit und die Aufgabe des Erklärers daher auch die sein, den ursprünglichen Sinn der Textbruchstücke in ihren früheren Zusammenhängen zu verstehen, so darf er sich doch nie der Aufgabe entziehen, die vorliegende Texteinheit erst in ihrer jetzigen Zusammensetzung zu verstehen und zu erklären. Die Arbeit eines Sammlers oder eines „Redaktors" ist kein Trümmerhaufen, sondern selber ein literarisches Erzeugnis, ein Werk, das in einer bestimmten Absicht und nach einem bestimmten Plan durchgeführt ist, die der Exeget ausfindig zu machen hat, ebenso wie er zu bestimmen hat, was jede Einzelheit des Textes in dem Zusammenhang, in den der „Redaktor" sie hineingestellt hat, bedeutet[2]).

Es kann also verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen, wenn nicht die richtige Methode festgehalten wird. Man muß erst versuchen, den Text zu verstehen, ehe man die Kritik anwendet. Innerhalb der gegenwärtigen Exegese der neutestamentlichen Schriften — besonders der Apok. —, geschieht es oft, daß man uns allerlei Auskünfte gibt über den ursprünglichen Sinn der einzelnen Textstücke in den Quellenschriften, in die man sie aus kritischen Gründen zurückversetzt; man macht aber keinen ehrlichen Versuch, ihren Sinn in dem neuen Textzusammenhang, in dem sie sich jetzt befinden, zu erfassen. Ein solches Verfahren ist methodisch falsch. Wie oben gesagt, müssen wir damit beginnen, auf dem Wege des Verstehens so weit wie möglich vorzudringen. Erst wenn Hindernisse sich einstellen, ruft man die Kritik

[1]) H. Greßmann: Mose und seine Zeit, 1913, S. 22. Dieselben Gedanken entwickelt Greßmann in „Die christliche Welt", 1912, Sp. 442–448.

[2]) Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen Burkitts in „Jewish and Christian Apocalypses", S. 41 f. Nach einer Warnung, nicht mit vermuteten Quellen zu arbeiten, als ob wir diese ehrwürdigen Aktstücke vor uns hätten, sagt er von dem Werk, das tatsächlich vorliegt: „All we can do is to attempt to understand the extant work, to put ourselves into the attitude of the writer, whether we choose to call him an „author" or a „redactor". He must have regarded his own work as a more or less satisfactory unity."

zu Hülfe[1]). Gleichzeitig muß man sich aber auch darüber klar sein, daß man das Verstehen nicht zu Ende geführt hat, ehe man mit Hülfe der historischen Kritik alle erforderlichen Aufschlüsse über die Datierung, den Verfasser der Schrift, die Quellenbenutzung usw. erhalten hat, und zu der größeren, umfassenden Einheit vorgedrungen ist, die nicht nur von den schriftlich fixierten Gedanken des Verfassers selber gebildet wird, sondern auch deren zeitgeschichtlichen Hintergrund mit umfaßt. Erst von dieser umfassenden Einheit aus wird es schließlich gelingen, die Einzelheiten so scharf zu beleuchten, wie das im Einzelfalle überhaupt möglich ist[2]).

Wir können jetzt die eigentliche Aufgabe dieses Paragraphen in Angriff nehmen, nämlich zu untersuchen, wie weit wir Normen finden können für die Benutzung des geschichtlichen Hintergrundes als Hülfsmittel zum Verstehen einer Schrift oder eines Schriftstellers. Es ist nicht unsere Aufgabe, dafür Anweisungen zu geben, wie eine Kenntnis der Zeitgeschichte erworben wird; wir haben nicht bei solchen Selbstverständlichkeiten zu verweilen wie die, daß ein wirkliches Sich-Hineinleben in die Zeit erforderlich ist, und daß man nicht seine eigenen Vorstellungen in die vergangene Zeit zurückversetzen darf, sodaß „der Geist der Zeiten" „der Herren eigener Geist" wird. Die Hermeneutik muß sich darauf beschränken, erstens auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die sich einstellen, wenn eine Schrift mit Hülfe ihres zeitgeschichtlichen Hintergrundes erklärt werden soll, und zweitens den Weg zu finden, der zur Überwindung dieser Schwierigkeiten führt.

So lange nur davon die Rede ist, daß positive Hinweise auf konkrete Zeitverhältnisse, auf Sitten, Gebräuche u. ä. durch unser sonstiges Wissen über die betreffende Zeit zu verstehen und zu erklären sind, entstehen in der Regel keine Schwierigkeiten. Es ergibt sich z. B. von

---

[1]) „Je reiner die hermeneutische Aufgabe gelöst wird, desto sicherer wird die Basis für die historische Kritik" (Schleiermacher: Hermeneutik, S. 220). Vgl. auch Steinthals Wort: „Immer bleibt die Kritik ihrem Begriffe nach im Dienste der Interpretation" („Die Arten und Formen der Interpretation" in Verhandl. d. 32. Versamml. deutscher Philologen, 1878, S. 26).

[2]) Th. Birt scheint den obigen Ausführungen zustimmen zu können, wenn er hervorhebt, daß die Arbeit des Kritikers erst anfängt, wenn die des Hermeneutikers abgeschlossen ist (op. cit. S. 124; 213); er geht aber auf die Frage nicht ein. — Die Wechselwirkung zwischen den beiden Vorgängen betont J. G. Droysen in seiner kurzen und bündigen Definition der historischen Methode: „forschend zu verstehen", vgl. seinen Grundriß der Historik, herausgeg. von Rothacker, 1925, S. 9. Auch Lutz: Bibl. Herm., S. 9, betont klar die Wechselwirkung.

selber, daß manche Hinweise in den neutestamentlichen Schriften nicht ohne eine Kenntnis der jüdischen Kultverhältnisse, der Tempeleinrichtung, der Geographie Palästinas usw. verstanden werden können. Diese „archäologische" Erklärung wird in methodischer Hinsicht keinen Anlaß zu Zweifeln geben. Die eigentlichen Schwierigkeiten stellen sich erst ein, wenn zusammenhängende religiöse Vorstellungen und Gedanken, oder m. a. W., wenn die Schriftstellerpersönlichkeiten von ihrer eigenen Zeit oder ihrer nächsten Vergangenheit aus zu beleuchten sind.

Die Schwierigkeiten sind am größten, wenn wir es mit großen Persönlichkeiten zu tun haben. Wenn es sich um Gedanken und Vorstellungen bei niederen Volksschichten handelt, wird man — wenn Worte und Ausdrücke ungefähr dieselben sind — mit ziemlich großer Sicherheit davon ausgehen dürfen, daß sie, mag auch von neuen Strömungen die Rede sein, sich doch nicht wesentlich von den vorzeitig und gleichzeitig herrschenden unterscheiden. Die neuen Gedanken der großen Persönlichkeiten dringen nur langsam in die breiten Massen des Volkes, die eine viel größere Kontinuität in ihrer Entwicklung aufweisen. — Handelt es sich dagegen um große Persönlichkeiten, muß man in ganz anderer Weise Vorsicht üben, wenn man den zeitgeschichtlichen Hintergrund dem Verstehen zugrunde legt, weil die Wahrscheinlichkeit neu auftauchender, eigenartiger Vorstellungen hier viel größer ist.

Aber bevor wir näher hierauf eingehen, dürfte es sich als zweckmäßig erweisen — in Anlehnung an die obigen Ausführungen über das Verstehen und die historische Kritik — eine notwendige Voraussetzung bei der Benutzung des geschichtlichen Hintergrundes hervorzuheben. Man muß immer zwei Gesichtspunkte scharf auseinanderhalten: a) den genetischen Gesichtspunkt, d. h. die Frage, inwiefern die zu erklärenden Gedanken und Vorstellungen übernommen sind, m. a. W., wie weit eine Abhängigkeit vorliegt, wie weit eine Beeinflussung stattgefunden hat, und b) den eigentlichen Gesichtspunkt des Verstehens, nach dem es die einzelnen Gedanken und Ideen als Glieder der neuen Einheit, in der sie jetzt vorkommen, zu verstehen gilt. Erst hierdurch wird es möglich werden, über Ähnlichkeiten und Unterschiede im Vergleich mit verwandten Erscheinungen in Gegenwart und Vergangenheit ein Urteil zu fällen.

Leider unterscheidet man gewöhnlich nicht genügend scharf zwischen diesen beiden Gesichtspunkten[1]). Es ist dieser Umstand, der oft einigen

[1]) E. Eidem hält in seiner Schrift „Det kristna livet enligt Paulus", 1927, mit seltener Klarheit die beiden genannten Gesichtspunkte auseinander.

Unwillen gegen die sogenannte „religionsgeschichtliche Exegese" hervorgerufen hat[1]). Und doch ist der in der „religionsgeschichtlichen Schule" verfochtene Gesichtspunkt für die Exegese an und für sich zweifellos richtig. Wenn die neutestamentlichen Schriften wie jedes andere Schrifttum im Lichte ihres zeitgeschichtlichen Hintergrundes zu verstehen und zu erklären sind, werden es sachgemäß selbstverständlich die damaligen Religionen sein, die man besonders ins Auge fassen und mit denen man Vergleiche anstellen muß. Man hat sich aber oft allzu sehr damit begnügt, ein großes Quellenmaterial heranzuziehen, ohne klarzustellen, wie es ausgenützt werden könnte und müßte. Aus diesem Grunde kann das Lesen solcher Haufen von Zitaten Boeckhs Wort ins Gedächtnis rufen, daß man nicht mit einem allzu großen „Zitatenballast" arbeiten darf, sondern sich lieber in die Persönlichkeiten, die es zu verstehen gilt, ganz hineinversenken soll. Und die Betrachtung der vielen Gelehrsamkeit kann an F. Schlegels treffendes Wort erinnern: „Das Nichtverstehen kommt meistens gar nicht von Mangel an Verstand, sondern von Mangel an Sinn"[2]).

Daß der genetische Gesichtspunkt von der Frage des Verstehens notwendig zu scheiden ist, zeigt sich u. a. darin, daß die erste Frage in erster Linie von historisch-kritischen und erst in zweiter von hermeneutischen Erwägungen aus zu entscheiden ist, während es sich bei der Frage nach dem rechten Verstehen umgekehrt verhält. Ob verwandte, an verschiedenen Orten auftretende Vorstellungen von einander abhängig sind, ob in dem einen oder dem anderen Fall eine Beeinflussung stattgefunden hat, kann nur dadurch entschieden werden, daß man durch historisch-kritische Untersuchungen festzustellen sucht, zu welchem Zeitpunkte die betreffenden Vorstellungen aufgetaucht sind, und ferner, wie weit historisch eine Möglichkeit oder vielleicht sogar eine Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden kann, daß eine Beeinflussung stattfinden konnte usw. Denn eine Ähnlichkeit allein ist niemals eine genügende Grundlage, um auf Abhängigkeit zu schließen. Sie kann nämlich in einer parallel verlaufenden Entwicklung begründet sein[3]).

[1]) Als Vater der religionsgeschichtlichen Schule wird gewöhnlich A. Eichhorn genannt (H. Greßmann: Alb. Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule, 1914). Eine Übersicht über ihre Arbeit ist im Art. in „Religion in Geschichte und Gegenwart" IV, 1913, Sp. 2183ff., gegeben.

[2]) A. Boeckh: Encykl. usw., S. 124; über Schlegel vgl. Wach: Das Verstehen I, S. 20.

[3]) Es ist bekanntlich nicht schwierig, z. B. aus indischen Religionen Vorstellungen heranzuziehen, die den neutestamentlichen ähnlich sehen, während doch

Ebenfalls ist ersichtlich, daß man in manchen Fällen eine wahrscheinliche Abhängigkeit wird feststellen können, ohne daß man auf diesem Wege irgendwie in seinem Verstehen gefördert wird. Man hat bekanntlich den Ursprung des johanneischen Logosbegriffs bei Philo, ferner in der griechischen Philosophie, im Rabbinismus und im A. T. gesucht. Ohne Zweifel sind Verbindungen vorhanden, wahrscheinlich sogar mit mehreren der genannten Quellen. Aber die Frage nach der Genesis dieses Begriffs, — ob der johanneische Logosbegriff vorzugsweise auf eine Beeinflussung von seiten der einen oder der anderen oder mehrerer der genannten Quellen zurückzuführen ist, — wird für die andere Frage von sehr geringer Bedeutung sein, welche Vorstellungen Johannes mit dem „Logos" verbindet. Seine Auffassung ist, wie das genetische Verhältnis sich auch stellen mag, in erster Linie aus dem johanneischen Schrifttum selber zu erkennen. Eine einzelne Aussage im Evangelium selbst, wie z. B. die: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist für das Verstehen förderlicher als der Hinblick auf die Geistesströmungen, die den Evangelisten beeinflußt haben können.

Es kann also eine nahe Verwandtschaft zwischen religiösen Vorstellungen und Erscheinungen bestehen, ohne daß damit etwas über ihren Ursprung aufgehellt ist, indem sie geschichtlich unabhängig voneinander auftreten können. Und umgekehrt kann in gewissen Fällen der Ursprung historisch nachgewiesen werden, ohne daß damit etwas Wesentliches für das Verständnis gewonnen ist. Natürlich kann in manchen Fällen eine Kenntnis der Genesis von Gedanken und Vorstellungen für das Verständnis nicht geringe Bedeutung haben. Aber in demselben Maße, in dem eine Persönlichkeit neue Gedanken in die Welt setzt, in demselben Maße wird die Kenntnis des geschichtlichen Werdegangs ihrer Gedanken in ihrem Wert verringert.

Analogien und Parallelen bewahren natürlich unter allen Umständen ihre Bedeutung als „eine höchst willkommene Erweiterung des Blickfeldes, sie bereichern das „Verstehorgan" des Forschenden" [1]), — aber damit ist nicht gegeben, daß sie zur Erklärung des Entstehens von Gedanken und Ideen verwendet werden können —, auch nicht, daß sie zu deren Verständnis beitragen können [2]). Würde man das

jede Rede von Abhängigkeit ausgeschlossen ist; vgl. innerhalb der neuesten Literatur K. Saunders: The Gospel for Asia. Gita, Lotus and fourth Gospel, 1928.

[1]) Vgl. O. Schmitz: Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis bei Paulus, 1923, S. 53.

[2]) Unter den modernen Darstellungen der Gnosis wirkt Eugène de Faye's großes Werk „Gnostiques et Gnosticisme" (2. ed. 1925) wohltuend klar in diesem

immer bedenken, könnte man vielleicht vielem Fanatismus im Kampf widerstreitender Anschauungen entgehen; denn der Fanatismus ist oft darin begründet, daß man die Bedeutung überschätzt, die die Genesis eines Begriffs für das Verständnis haben kann.

Wir kehren jetzt zu der Frage zurück, die die wichtigste ist und bleibt, wenn eine Persönlichkeit im Lichte ihrer Zeit, ihres geschichtlichen Hintergrundes zu verstehen ist, — nämlich zu der Frage, ob und in welchem Grade man mit einem neuen geistigen Durchbruch, auf Grund dessen scheinbar übernommene Vorstellungen in neuer Bedeutung aufzufassen sind, rechnen darf. Daß unselbständige Schriftsteller sich finden, die wesentlich nur eine Kopie von Menschen ihrer eigenen Zeit oder ihrer nächsten Vergangenheit sind, ist natürlich nicht zu leugnen. In dem Falle können verwandte Gedankengänge bei gleichzeitigen Verfassern zum Verständnis verwendet werden, und zwar fast in gleicher Weise, wie man Aussagen aus anderen Schriften desselben Verfassers zum Vergleich heranziehen kann, wenn solche sich finden. Aber gewöhnlich ist das Verhältnis nicht so einfach.

Nichtsdestoweniger erlebt man bisweilen, daß gelehrte Forscher mit eingehender Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, der Vorstellungen und Menschen der damaligen Zeit, geneigt sind, eine „Einwirkung" oder „Beeinflussung" und damit eine Hülfe zum Verständnis auch dort zu finden, wo bei einem Autor eine ausgeprägte persönliche Selbständigkeit gegenüber der Umwelt vorhanden ist. Natürlich kann es, wenn man Worte und Gedanken, die man bei anderen gleichzeitigen oder vorangegangenen Persönlichkeiten getroffen hat, wiederfindet, verlockend sein, diese dann in gleicher Weise zu erklären. Es ist aber eine der elementaren Pflichten des Exegeten, daß seine Arbeit mit dem Detail ihm nicht den Blick für einen möglichen geistigen Neubruch verschleiert. Ein Exeget muß für die Reichhaltigkeit der menschlichen Persönlichkeit und für die Überraschungen, vor die große Persönlichkeiten uns stellen können, stets offene Augen haben.

Es ist geradezu tragisch, wie selbst die Person Jesu mitunter so aufgefaßt wird, daß sein selbständiges Schaffen ein reines Minimum wird. Bereits Geiger hat von einer großen Abhängigkeit Jesu von Hillel geredet („einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus")[1]),

Punkte. Nachdem er das große Vergleichsmaterial, mit dem z. B. Bousset arbeitet, erwähnt hat, sagt er, daß man mit all dem nichts erklärt hat. „Mais l'a-t-on expliqué?" Man hat bei den verschiedenen gnostischen Schulen „la force motrice" oder „l'esprit particulier" nicht wirklich verstanden (S. 466).

[1]) Abr. Geiger: Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte, 1864.

und in neuester Zeit kann man sogar, weil einige der Bitten im Vaterunser in alten jüdischen Gebeten nachgewiesen werden können, die Behauptung antreffen: „das Vaterunser sei aus alten jüdischen Gebeten zusammengestoppelt“ [1]).

Man vergißt, daß das Neue nicht immer — ja wohl sogar selten — so auftritt, daß sein Inhalt sich den Beobachtern vermöge seiner Form als etwas Neues sozusagen aufzwingt. Das Neue kann in der eigentümlichen, persönlich geprägten Auswahl von Gedanken und geistigen Werten liegen, die die große Persönlichkeit innerhalb der Mannigfaltigkeit des Geisteslebens ihrer Zeit vornimmt, und die sie als das einzig Wertvolle auf den Schild hebt. Hierfür hat Wellhausen ein treffliches Wort geprägt, als er gegenüber der Behauptung jüdischer Gelehrter, daß alles, was Jesus gesagt habe, im Talmud stehe, die Antwort gab: „Ja, alles und noch viel mehr.“ Und das Neue kann im Verhältnis zu dem bereits Bestehenden nicht nur in einer unter einem neuen Gesichtspunkte vorgenommenen Auswahl bestehen, sondern auch in einer Umwertung zum Ausdruck kommen, indem das früher Zentrale jetzt peripherisch wird und umgekehrt. Auch dies kommt in der Persönlichkeit Jesu deutlich zum Vorschein. Er widersetzte sich nicht dem jüdischen Gesetz; in seiner Lebensführung beugte er sich sogar unter das Gesetz. Er gab aber dem Liebesgebot — dem doppelten Liebesgebot — eine so zentrale Stellung, machte es in dem Grade sowohl religiös wie moralisch zum Mittelpunkt, daß alles andere in die Peripherie rücken mußte, um entweder allmählich ganz abgetan zu werden, oder, wenn es bestehen blieb, seine Existenzberechtigung dadurch zu gewinnen, daß es in Beziehung zum Zentralen gesetzt und eine Form wurde, in der dieses Zentrale zum Ausdruck kommen konnte.

Selbstverständlich ist es nicht immer leicht, wenn formaliter — und in gewissen Punkten auch realiter — nahe Berührungen mit Ge-

---

Hierauf antwortete Fr. Delitzsch mit der vorzüglichen kleinen Schrift: Jesus und Hillel[2], 1867. — G. Kittel erwähnt in „Die Probleme usw.“, S. 121, A. 1, eine Reihe anderer jüdischer Forscher, die in ähnlicher Weise keinen Blick für das Neue bei Jesus haben. — Eine Sonderstellung behauptet in neuerer Zeit Joseph Klausner mit seiner Schrift: Jesus of Nazareth, 1925 (aus dem Hebräischen übersetzt).

[1]) A. Drews: Die Christusmythe, völlig umgearbeitet, 1924, S. 209. Es ist gar nicht einmal eine Entschuldigung in diesem Zusammenhang, daß Drews die geschichtliche Existenz Jesu überhaupt bestreitet. Ein Gebet wie das Vaterunser hat einen so eigentümlichen, aus einem Guß geprägten Charakter, daß die obige Aussage von einem erstaunlichen Mangel an Befähigung zeugt, ein geistig Neues erfassen zu können.

danken und Vorstellungen in der Gegenwart oder der nächsten Vergangenheit einer Persönlichkeit vorliegen, darüber zur Klarheit zu kommen, ob ein geistig Neues vorliegt. Unwillkürlich erhebt sich daher die Frage, ob Kriterien vorhanden sind, die an diesem für die Auffassung einer Persönlichkeit so zentralen Punkte zum rechten Verständnis anleiten können.

Die Sache kann nicht einfach dadurch entschieden werden, daß man sich an das hält, was die betreffende Person selber darüber denkt. Nicht selten ist es so, daß unbedeutende Leute stark davon überzeugt sind, daß sie etwas epochemachend Neues gebracht haben, während sie in Wirklichkeit nur schon bekannte Wahrheiten ausposaunen. Und umgekehrt betonen die großen Persönlichkeiten oft gar nicht, daß sie etwas Neues bringen, — ja zeitweise kann es — jedenfalls im Anfang — ihnen selber fast unbewußt sein. Als Luther seine Thesen anschlug, war er sich nicht klar über die Kluft, die ihn von der Auffassung seiner Kirche schied.

Gleichwohl kann es als ein wegweisendes Kriterium angesehen werden, wenn eine Persönlichkeit mit vollem Bewußtsein darauf hinweist, daß sie etwas Neues bringt. Wenn ein „Es ist zu den Alten gesagt, — ich aber sage euch" ertönt, so ist es die Pflicht des Exegeten zu untersuchen, ob nicht auch bei solchen Einzelheiten, bei denen schlagende äußere Ähnlichkeiten mit etwas Bestehendem vorliegen, trotzdem der neue Inhalt die Bedeutung abgewandelt hat. Es ist nur zum Teil richtig, was Hirsch über die Form der Verkündigung Jesu so ausgedrückt hat: „Sonst hat er sein Neues ja immer (wie fein hat Luther ihm das abgelauscht!) in schon vorhandenen Formen ausgedrückt[1])." Denn Jesus suchte auch durch die Form seiner Verkündigung das Neue in seiner Botschaft zu pointieren. Daß das ihm gelungen ist, ist in dem bekannten Urteil über seine Lehrtätigkeit ausgesprochen: „Er lehrte nicht wie die Schriftgelehrten."

Die Aussagen eines Verfassers in diesem Punkte sind also zwar nicht entscheidend, können aber als Fingerzeig dienen, ebenso wie es auch umgekehrt für den Interpreten anleitend sein muß, wenn eine hervorragende Persönlichkeit von sich selber stark betont, daß sie nichts Neues bringt. Paulus z. B. will nur bringen, was er selbst empfangen hat. Mehr als anleitend ist dieses Kriterium aber nicht. Es kann die Aufmerksamkeit wecken, — kann den Exegeten zu verdoppelter Achtsamkeit drängen.

---

[1]) E. Hirsch: Jesus Christus der Herr, 1926, S. 29.

Ein besseres Kriterium ist ein genaues Prüfen des Verständnisses aller der in Frage kommenden Einzelheiten im Lichte des neuen Gesamtkomplexes. Eine Persönlichkeit ist ein lebendiger Organismus; selbst wenn das eine oder das andere Bruchstück aus anderen Gedanken- und Vorstellungskomplexen „übernommen" wird, wird etwas Eigentümliches von dem neuen Organismus in das Eingepflanzte überströmen. Wenn also der im vorigen Paragraphen angewiesene Weg zum Verständnis befolgt wird, — wenn nicht nur die Einzelheiten untersucht werden, sondern eine Gesamtauffassung erstrebt wird, um danach die Einzelheiten wiederum im Lichte der Gesamtauffassung zu prüfen, — dann wird besonders dieser letzte Teil der Untersuchung zu der Erkenntnis dessen bedeutend beitragen können, ob ein neuer Inhalt vorliegt, auch dort, wo eine äußere Ähnlichkeit mit etwas im voraus Bestehendem vorhanden ist.

Wenn wir es mit Persönlichkeiten der Vergangenheit zu tun haben, haben wir noch ein verhältnismäßig leicht anzuwendendes Kriterium zur Verfügung. Der nähere Verlauf der gleichzeitigen und nachfolgenden Geschichte ist ein sicheres Kennzeichen dafür, daß ein neuer geistiger Durchbruch vorliegt. Die Geschichte ist ein mehr zuständiger Richter als die betreffende Persönlichkeit selber und alle gleichzeitigen und späteren Interpreten. Ist etwas Neues in die geistige Entwicklung hineingesetzt, wird es sich schon in äußeren Wirkungen zu erkennen geben. Lederschläuche werden gesprengt. Und wo das deutlich stattgefunden hat, müßte jeder Exeget, der das Neue nicht zu erblicken vermag, sich selber sagen, daß das nur auf seine eigene Blindheit zurückzuführen ist.

Wenn man in der Weise festzustellen sucht, ob eine geistige Neuschöpfung vorliegt, und worin diese besteht, so ist es wichtig, daß das angewendete Quellenmaterial aus der zeitgeschichtlichen Umwelt, das hier in Betracht kommt, im voraus in geeignetster Weise zurechtgelegt wird. Zu diesem Zwecke ist vor allem erforderlich, daß die herangezogenen Parallelen und Analogien erstens durch historisch-kritische Untersuchungen mit größtmöglicher Sicherheit zeitlich festgelegt werden, und daß sie zweitens im Hinblick auf ihren Inhalt innerhalb des geistigen Zusammenhangs, in dem sie zu Hause sind, analysiert werden. Der Eifer im Heranziehen neuen Vergleichsmaterials ist leider häufig größer gewesen als das Bestreben, die religiösen Gedanken und Vorstellungen, die in den herangezogenen Texten zum Ausdruck gekommen sind, in ihrer Eigenart zu verstehen.

Die Regel, daß ein Vergleich nicht durchzuführen ist, bevor der Sinn jedes einzelnen Vergleichsgliedes von dem Zusammenhang aus, in dem es gefunden ist, so genau wie möglich bestimmt worden ist, wird oft ausgesprochen[1]), wird aber in der Praxis nicht immer befolgt. Jeder, der sich mit der religionsgeschichtlichen Forschung über das Zeitalter Jesu Christi beschäftigt, wird sicher das Empfinden haben, daß was uns gegenwärtig am nötigsten tut eine Reihe von Spezialuntersuchungen über die einzelnen Religionen, die einzelnen religiösen Geistesströmungen und die einzelnen literarischen Erzeugnisse auf religiösem Gebiete wäre, — Monographien ähnlich W. Scotts Werk über die hermetische Literatur[2]). Dadurch könnten viele übereilte Zusammenstellungen und Schlüsse überholt werden.

Ein Theologe, dem innerhalb seines Spezialgebietes eine einzigartige Gelegenheit gegeben ist, zu beobachten, wie Worte und Begriffe ihren Inhalt allmählich abwandeln, wenn sie von der griechisch-römischen Kulturwelt in die Sept. hinüber und von dort weiter zum N.T. wandern, wird vielleicht besser als viele andere imstande sein, zu verstehen, wie vorsichtig man in der Anwendung verwandter Aussagen aus ganz anderen Religionen als Hülfsmittel zum Verstehen sein muß. Geht man nicht streng methodisch ans Werk, d. h. wird der Sinn jedes einzelnen Vergleichsgliedes nicht erst im Lichte der Religion, in dem es bodenständig ist, untersucht, so wird ein Vergleich statt das Verständnis zu fördern, es vielmehr hindern[3]).

Eine andere Hauptregel für die Benutzung der religionsgeschichtlichen Analogien ist die,

daß die Anleitung zum Verstehen in erster Linie auf dem Boden zu suchen ist, auf dem die zu verstehende religiöse Bewegung gewachsen ist. Vergleiche durch Analogien anderswoher sind erst an-

[1]) Vgl. z. B. C. Clemen: Religionsgeschichtl. Erklärung des N.T.[2], S. 18ff.

[2]) W. Scott: Hermetica I—II, 1924—1925.

[3]) Erik Petersons umfassende Untersuchung „εἷς θεος. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen", 1926, gibt dem Leser eine nützliche Belehrung darüber, wie unrichtig man vorgehen würde, wenn man εἷς Ζεὺς Σέραπις u. ä. als wegweisende Analogien zum Verständnis des neutestamentlichen εἷς θεός, z. B. 1. Kor. 8, 6, verwenden würde. Denn das reichhaltige Material, das Peterson vorlegt, gibt Beispiele für weit verschiedene Vorstellungen, die in den für unsere Augen scheinbar so klaren Worten εἷς θεός liegen können, — bald wirklich monotheistische, bald nur „akklamatorische" Vorstellungen (eine Huldigung, fast eindeutig mit μέγας), bald verschiedene Abstufungen zwischen diesen beiden Polen (vgl. z. B. S. 51).

zuwenden, wenn es sich gezeigt hat, daß eine Erscheinung nicht oder jedenfalls sehr schwierig von dem religiösen Boden aus verstanden werden kann, auf dem sie zu Hause ist.

Nun ist schon oben (S. 173) darauf aufmerksam gemacht worden, daß man, wenn man den Boden bestimmen soll, auf dem die neutestamentlichen Schriften gewachsen sind, das Judentum und den Hellenismus nicht als absolute Gegensätze hinstellen darf, weil in dem vorchristlichen Judentum sich ein helleniſtischer Einschlag findet. Aber wir haben gleichzeitig betont, daß das Christentum seinen Ursprung auf palästinensischem Boden hat, und selbst ein Paulus aus Tarsus hat seine Ausbildung zu den Füßen Gamaliels erhalten. Unter diesen Umständen wird es unmethodisch sein, wenn man zum Verständnis des N.T. *in erster Linie* seine Hülfe in *rein* helleniſtischen Analogien und Parallelen sucht. Keine christliche Gemeinde der ersten Zeit ist auf *rein* helleniſtischem Boden entstanden; auch ein Paulus hat überall in der jüdischen Synagoge den Anfang seiner Missionsarbeit gemacht. Ein judenchristlicher Kern fand sich in jeder Gemeinde, ebenso wie die Sept. ihre heilige Schrift wurde. Daher muß derjenige, der das N.T. verstehen will, immer mit einem Blick auf das Judentum anfangen[1]).

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß eine Vorstellung oder eine Kultform, auch wenn sie in erster Linie von der Religion aus zu verstehen ist, in der sie vorkommt, nicht auch durch Vergleiche mit verwandten Erscheinungen innerhalb anderer Religionen beleuchtet werden könnte. Diese Beleuchtung darf aber nur nachträglich und in indirekter Weise geschehen; die eigentliche *Erklärung* der Erscheinung muß von dem Boden aus stattfinden, auf dem sie gewachsen ist.

Das Besprochene ist mit einigen Beispielen zu erläutern. Bousset hat in seiner Schrift „Kyrios Christos" (²1921) geltend gemacht, daß die Anbetung Christi als ὁ κύριος erst auf helleniſtischem Boden entstanden sei; sie sei im Lichte der vielen innerhalb der damaligen Religionen vorkommenden Kyrios-Kulte zu verstehen. Diese Behauptung ist nur aufrecht zu erhalten, wenn man ein so unverrückbares Glied in der christlichen Überlieferung wie das eigentümliche μαραν αθα 1. Kor. 16,22 verwirft. Die aramäische Form dieses Wortes, mit dem ferner die Bitte ἔρχου κύριε Ἰησοῦ in der stark jüdisch gefärbten Apok. (22,20) zu vergleichen ist, ist doch wohl ein kaum zu widerlegender Beweis dafür, daß eine Anrufung Christi im Gebete, und zwar unter Anwendung des Kyriosnamens in der aramäisch redenden Gemeinde statt-

[1]) Vgl. die Anmerkung S. 77 f.

fand. Wenn man trotzdem κύριος hauptsächlich von parallelen Erscheinungen in heidnischen Kulten aus erklären will, unterläßt man es, die Erklärung auf dem Boden zu suchen, auf dem die Anwendung der Bezeichnung κύριος auf Christus erst auftaucht. Erstens beachtet man nicht genügend, daß der Ausdruck κύριος ein ganz gewöhnliches Wort aus dem Leben des Alltags ist. „Es ist ein aus dem alltäglichen Leben genommenes Bild für die völlige Hingabe, ein Gleichnis, das das ausdrückt, was der Kyrios dem δοῦλος ist[1])." Auch hierin liegt ein Fingerzeig für das Verstehen. Die Anwendung dieses Prädikats auf Christus ist schon innerhalb des ersten Jüngerkreises durch ein allmähliches Wachstum unter stetiger Vertiefung der Bedeutung natürlich hervorgewachsen, — eine Erscheinung, die während des irdischen Lebens Jesu anfängt. Der Exeget des N.T. muß bei der Erklärung dieses Wortes überall unterstreichen, daß es notwendigerweise aus dem nächsten Textzusammenhang zu verstehen ist. Dabei lernt man die vielen verschiedenen Vorstellungen kennen, die in diesem Worte liegen können, von der Bedeutung einer respektvollen Anrede — so wie die Jünger anfangs das Wort Jesus gegenüber verwendeten — bis zu der Bedeutung göttlicher Erhabenheit, so wie wir es vorfinden, wenn Paulus sich nicht scheut, das, was im A.T. von Gott selber gesagt wird (κύριος), auf Christus als den κύριος zu übertragen. — Zweitens vergißt man, daß der Gebrauch dieses Wortes in der Sept. unumgänglich seine Spuren hinterlassen mußte. Wenn Paulus Aussagen, die im A.T. von Gott gelten, wiederholt auf Christus überträgt (mit Benutzung desselben Wortes κύριος, vgl. u. a. Röm. 10,13; Phil. 2,10), müßte es dann nicht ganz natürlich erscheinen, die Bezeichnung κύριος auf ihn auch außerhalb der Bibelzitate zu übertragen[2])? Das geschichtlich Auffällige ist, daß eine Anbetung Jesu auf jüdischem Boden überhaupt entstehen konnte. Wenn aber die Anrufung erst stattfand, mußte die Sept. von selber das Wort κύριος hergeben. — Die Parallele mit heidnischen Kyrios-Kulten hat ihre Bedeutung, indem sie uns über die Gegensätze belehrt, deren die Christen schon früh sich bewußt werden mußten, wenn sie das Wort κύριος brauchten (vgl. bereits 1. Kor. 8,5f.), aber sie darf nicht als normgebend für das Verständnis des Wortes verwendet werden, wenn es auf Christus angewendet wird, weil wir

[1]) Vgl. W. Foerster: Herr ist Jesus, 1924, S. 207.

[2]) Voraussichtlich wird das großangelegte Werk W. W. Baudissins „Kyrios als Gottesnamen im Judentum" I—III, dazu beitragen, die Augen für die nahe Verknüpfung des A.T. und des N.T. auch in diesem Punkte zu öffnen.

zur Beleuchtung des Entstehens und der Bedeutung des Wortes genügendes und viel näher liegendes Quellenmaterial zur Verfügung haben. Die Anwendung von κύριος auf Jesus schon an einem frühen Zeitpunkte mußte, wenn man die geläufige Bedeutung des Wortes im alltäglichen Leben bedenkt, so sehr nahe liegen, daß man nicht recht einsehen kann, wie man das Wort hätte umgehen können. Und die Vorstellungen, die man an das Wort knüpfte, mußten sich notwendig entwickeln, je nachdem die Auffassung der Person Jesu sich allmählich im ganzen änderte, und sie mußten z. B. nach der Auferstehung ganz anderen Charakter erhalten als vorher[1]). Schließlich mußte der Sprachgebrauch der Sept., wie wir gesehen haben, in dieselbe Richtung führen.

Ein unmethodisches Verfahren läßt man sich ebenfalls, um ein anderes Beispiel zu nehmen, zu Schulden kommen, wenn man die christlichen „Dreieinigkeitsvorstellungen" von der Dreizahl an Göttern aus verstehen und erklären will, die uns innerhalb vieler heidnischer Religionen begegnet und dadurch entstanden ist, daß man aus der großen Zahl der Götter — teils aus verschiedenen, besonderen Gründen, teils auf Grund einer allgemeinen Vorliebe für die Dreizahl — drei auswählte und diesen ein größeres Ansehen als den anderen beilegte. Man hat mit fast allen damaligen Religionen den Versuch gemacht und Vermutungen über eine Beeinflussung des Christentums in dem genannten Punkte bald von hier, bald von dort aufgestellt[2]). Und doch scheint eine so geringe Ähnlichkeit wie möglich zwischen jenen Erscheinungen und den neutestamentlichen Vorstellungen zu bestehen; in diesen letzteren kann man ein natürliches Wachstum beobachten, indem die Anbetung Christi notwendigerweise eine Abwandlung der alttestamentlichen starren Einheitsvorstellung herbeiführen mußte, ebenso wie die starken und unmittelbaren Geisteserfahrungen in der christlichen Urgemeinde, die ihr von allem bisher Bekannten verschieden vorkamen, es nahe legen mußten, πνεῦμα zu θεός und κύριος hinzuzufügen, doch bekanntlich ohne die Dreiheit zu betonen[3]). In der Ermangelung

[1]) Vgl. E. Hirsch: Jesus Christus der Herr, S. 36: „Unmittelbar in der Ostererfahrung hat doch wohl auch der Herrenname, den die erste Gemeinde Jesus Christus gab, sich geboren."

[2]) Eine Übersicht über alle diese Versuche zusammen mit der hierher gehörenden Literatur findet man in C. Clemen: Religionsgeschichtl. Erklärung des N.T.², S. 125ff.

[3]) An Stellen wie Joh. 10,30 und 14,9 beobachten wir, wie die Einheit in ganz natürlicher Weise eine Zweiheit zu enthalten sich erweist, und 15,26 sehen

der Betonung der Dreizahl liegt ein deutlicher Fingerzeig in der Richtung, daß die Drei-Götter-Vorstellungen nicht die christlichen „Dreieinigkeitsvorstellungen" hervorgerufen haben[1]). Auch hier übersieht man das natürliche Verständnis vom eigenen Boden der christlichen Verkündigung aus, — und sucht die Erklärung in den fernsten und verschiedensten Analogien. Und ferner übersieht man, daß die im N.T. vorkommenden „Dreieinigkeitsvorstellungen" einen so unbestimmten Charakter haben, in solchem Maße das Gesicht des „Werdenden" an sich tragen, daß eine Einwirkung von seiten der scharf abgegrenzten Drei-Götter-Systeme auch aus diesem Grunde als ganz unwahrscheinlich anzusehen ist. Ob in der *späteren* Geschichte der Kirche von einer derartigen Beeinflussung die Rede sein kann, ist eine andere Frage; aber auch dort darf man die Ansätze im N.T. nicht vergessen, in denen auch die spätere Entwicklung *in erster Linie* ihren Ursprung hat.

Auch den bildlichen Ausdruck einer Wiedergeburt hat man aus weit abliegenden heidnischen Mysterienkulten statt von den grundlegenden christlichen Erfahrungen aus erklären wollen. Zu betonen ist übrigens, daß Paulus nur an einer einzigen Stelle dieses Bild gebraucht, nämlich Tit. 3, 5. Sonst gebraucht er verwandte Bilder wie das eines „neuen Menschen", einer „neuen Kreatur". Die Gedanken des Paulus in diesem Punkte sind also nicht durch ein anderswoher geholtes Bild von einer Wiedergeburt ins Leben gerufen. Außerhalb der paulinischen Schriften kommt das erwähnte Bild nur 1. Pet. 1, 3 und 23 vor; sonst ist es die bildliche Vorstellung einer Geburt, die wir antreffen („von neuem" oder „von oben geboren werden", „von Gott geboren werden", oder „Gott hat uns geboren" wie Jak. 1, 18), — ein bildlicher Ausdruck, der besonders nahe liegen mußte, wenn man von dem Christen als einem Kinde Gottes sprach. Die geistige Geburt mußte im Verhältnis zu der natürlichen Geburt unwillkürlich als eine *Wiedergeburt* gedacht und bezeichnet werden (vgl. S. 88)[2]). Hierzu kommt, daß das Bild einer

wir, wie die Dreiheit aus der christlichen Verkündigung selber organisch herauswächst, *ständig ohne die leiseste Andeutung dessen, daß man die Dreizahl oder die Dreiheit irgendwie betont.*

[1]) Es ist übrigens auch fraglich, ob diese Götter-Dreiheiten innerhalb des Pantheons der damaligen Religionen eine so große Rolle spielten, daß die christliche Gemeinde sich dadurch getrieben fühlen konnte, den Besitz von etwas Ähnlichem zu erstreben.

[2]) Es ist eine feine Beobachtung, wenn Wellhausen (Das Evang. Joh., 1908, S. 27) einen Zusammenhang zwischen Joh. 3, 3 und Matth. 18, 3 findet. In dem Bilde „werden wie die Kinder" liegt bereits der Gedanke der Wiedergeburt beschlossen.

Wiedergeburt in ausgedehntem Maße und in äußerst verschiedener Bedeutung innerhalb der damaligen philosophischen und religiösen Literatur Verwendung fand; so wird das Tit. 3, 5 verwendete Wort παλιγγενεσία von den Pythagoräern für die Seelenwanderung, von den Stoikern für die Wiedergeburt der Natur nach der ἐκπύρωσις, von Philo für das Leben nach dem Tode und für die Welterneuerung nach der Sintflut, von Josephus für die nationale Wiedergeburt nach dem Exil, von Cicero in einer sehr abgeschwächten Bedeutung für seine Heimkehr aus der Landflüchtigkeit gebraucht[1]). Matth. 19, 28 wird es auf die Weltvollendung angewandt, also ohne jegliche Verbindung mit den Mysterienkulten. Und das Bild kommt nicht nur in der religiösen Literatur der damaligen Zeit vor, sondern wird überhaupt auf dem religiösen Gebiete allgemein gebraucht[2]). Es ist daher nicht die geringste Veranlassung vorhanden, diesen bildlichen Begriff des N.T. aus seinem übrigens erst später zu belegenden Gebrauch innerhalb der Mysterienkulten beleuchten und erklären zu wollen[3]). Der Ausdruck „Wiedergeburt" mußte den neutestamentlichen Schriftstellern sehr nahe liegen, wenn sie ausdrücken wollten, daß die Christen durch ihr Verhältnis zu Christus in ihrem Innern das Wirken schöpferischer oder umschaffender Kräfte fühlten. Aus diesen Erfahrungen heraus ist das Bild zu verstehen; denn durch diese erhielt die neutestamentliche Vorstellung der Wiedergeburt ihre besondere Prägung. – Es ist bereits oben (S. 88) im Hinweis darauf, daß 1. Pet. 1, 23 und Jak. 1, 18 von einer Wiedergeburt durch das Wort die Rede ist, hervorgehoben worden, daß man keine magischen Vorstellungen in den Begriff der Wiedergeburt im N.T. hineinlegen darf[4]).

Nicht bloß im Gebrauch dieses Bildes, sondern überhaupt in den Sakramentvorstellungen des N.T. hat man einen Einfluß von seiten der heidnischen Mysterienkulte nachweisen wollen. Daß eine derartige Beeinflussung in den folgenden Jahrhunderten stattfand, ist nicht zu be-

[1]) Beweisstellen finden sich in Cremers Wörterbuch des neutest. Griechisch[11], S. 238. Für den stoischen Gebrauch vgl. Arnim: Stoicorum veterum fragmenta II, S. 188–191 (παλιγγενεσία wechselt hier mit ἀναγέννησις und ἀποκατάστασις; über die nahe Verwandtschaft von παλιγγενεσία und ἀποκατάστασις vgl. O. Procksch: Wiederkehr und Wiedergeburt in „Das Erbe Martin Luthers", S. 6).

[2]) Vgl. A. C. Underwood: Conversion, Christian and Non-Christian, 1925, S. 100ff.

[3]) So Reitzenstein: Die hellen. Mysterienrel.[3], S. 262ff.

[4]) Daß man Jak. 1, 18 keine „Mysterienbeeinflussung" nachweisen kann, betont M. Dibelius: Der Brief des Jakobus, 1921, S. 100.

ſtreiten. Aber es heißt ſich gegen die Methode verſündigen, wenn man die neuteſtamentlichen Vorſtellungen in gleicher Weiſe wie die ſpäteren kirchlichen Sakramentvorſtellungen, die unter fremder Einwirkung neugeſtaltet wurden, verſtehen und erklären will. Man kann zwar davon reden, daß Anſätze zur ſpäteren Entwicklung im N.T. vorhanden ſind, aber v. Dobſchütz ſagt mit Recht: „Das eigentlich Charakteriſtiſche für eine Anfangszeit iſt nicht, daß die Anſätze zu Späterem da ſind, ſondern daß das Spätere in ſeiner Ausgeführtheit noch nicht da iſt“ [1]). Man kann freilich die Exiſtenz orientaliſcher Myſterienkulte in der vorchriſtlichen Zeit nachweiſen, aber eine ausgedehnte Verbreitung kann man erſt im 2. Jahrh. n. Chr. aufweiſen; erſt zu dieſem Zeitpunkt gelingt es ihnen, trotz der früheren Unterdrückung Boden zu gewinnen. Und in dieſem Zuſammenhang iſt die Frage nicht die, wie weit die Myſterienkulte früher da geweſen ſind, ſondern ob ſie ſo allgemein verbreitet geweſen ſind, auch in den Gegenden und geiſtigen Umgebungen, in denen das Chriſtentum entſtanden iſt, daß eine Beeinfluſſung wahrſcheinlich iſt [2]). Hinzu kommt, daß in dem konkreten Fall, um den es ſich hier beſonders handelt, nämlich um die Perſon des Paulus, es als unwahrſcheinlich anzuſehen iſt, daß ein Jude, der wie er zu Gamaliels Füßen erzogen war, an einem Myſterienkult jemals teilgenommen oder überhaupt irgendwelches Intereſſe gehabt haben ſollte, mit Derartigem nähere Bekanntſchaft zu ſtiften [3]). Hiſtoriſch-kritiſche Erwägungen laſſen es alſo als unwahrſcheinlich erſcheinen, daß ſakramentale Vor-

[1]) v. Dobſchütz: Das Neue Teſt., 1927, S. 34.

[2]) Ed. Meyer hat in „Urſpr. und Anf. d. Chr.“ III, S. 393, von der Vorſtellung einer allgemeinen Verbreitung der Myſterienkulte in vorchriſtlicher Zeit beſtimmt Abſtand genommen. Reitzenſtein hat in der neuen Ausg. ſeines Buches „Die hellen. Myſt.“, S. 92–137, ihn zu widerlegen verſucht, aber gerade ohne zwiſchen dem Vorkommen und der Verbreitung der Myſterienkulte ſcharf zu ſcheiden. Heitmüller hilft ſich gegenüber der fehlenden Bezeugung der Verbreitung der Myſterien mit der Bemerkung: „Das junge Chriſtentum lebte in einer Luft, die mit Myſterien-Bazillen geſchwängert war“ (Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903, S. 52). Mit Bazillen ſtatt mit Texten zu arbeiten, iſt nicht anſprechend.

[3]) Man iſt oft darüber erſtaunt, was Paulus nach den Vermutungen moderner Forſcher alles geleſen und gekannt haben ſoll. Wenn nicht einmal irgend ein Zeichen vorliegt, daß er z. B. einige Schriften ſeines Landsmannes Philo gekannt und geleſen hat, dürfte es doch noch unwahrſcheinlicher ſein, daß er mit helleniſtiſchen Myſterienkulten vertraut geweſen ſei. — Auch das iſt charakteriſtiſch, worauf E. Eidem in „Pauli bildvärld“, S. 87, aufmerkſam macht, daß Paulus ſeine Illuſtrationen und Typen ausſchließlich aus dem A.T. holt, und daß er nicht, wie z. B. der Verfaſſer des erſten Clemensbriefes, auch ὑποδείγματα ἐθνῶν heranzieht. (Vgl. S. 74, Anm.)

stellungen durch eine Einwirkung von seiten der Mysterienkulte in die christlichen Gemeinden der apostolischen Zeit eingedrungen sein sollten. Aber selbst wenn man die genetische Frage auch anders beantwortet, wird es falsch sein, die sakramentalen Vorstellungen in der Gestalt, in der sie im N.T. vorkommen, mit Hülfe von Analogien aus den Mysterienkulten zu verstehen und zu erklären. Denn Karl Holl hat mit Recht betont, daß der Unterschied zwischen der neutestamentlichen Agape und den Mysterienkulten so durchgreifend ist, daß die Ähnlichkeit im Vergleich hiermit beinahe in nichts zusammenschrumpft[1]). In den Mysterienkulten handelte es sich um ein Sterben, das nur scheinbar vor sich ging, die Christen dagegen gedachten eines wirklich Gekreuzigten. Es scheint offensichtlich zu sein, daß die Erlebnisse demzufolge sich ganz verschieden gestalten mußten. Denn das Kreuz — die Wirklichkeit des Kreuzes — ist nicht etwas, das in der neutestamentlichen Verkündigung im Hintergrund gestanden hat; das Ärgernis des Kreuzes ist gefühlt und unterstrichen worden. Unter diesen Umständen ist es nicht leicht, einzusehen, wie die hellenistischen Vorstellungen zum Verständnis der neutestamentlichen Gedanken sollten beitragen können, die doch in erster Linie von den religiösen Erfahrungen der neutestamentlichen Zeugen aus zu verstehen sind.

Und das methodisch Unrichtige im Gebrauch der Mysterienkulte zum Verständnis der neutestamentlichen Sakramentvorstellungen (wir betonen fortwährend den Unterschied in der Benutzung der hellenistischen Mysterienvorstellungen als Beitrag zum Verständnis und als interessante Parallelen) wird um so einleuchtender, wenn wir den Weg zum Verständnis, der als der methodisch nächstliegende anzusehen ist, zu gehen versuchen, nämlich die Erklärung aus dem N.T. selber, und dann erfahren, daß wir auf diesem Wege vorwärtskommen. Aus der Johannistaufe, aus der Taufe Jesu und seinem Taufbefehl, aus der in der Urgemeinde vollzogenen Taufe, aus dem christlichen Gedächtnismahl an den Tod Jesu, das nach den klaren Worten des Paulus auf den allerersten Anfang der Gemeinde zurückgeht (1. Kor. 11, 23), und schließlich aus den an diese Tatsachen sich anschließenden seelischen Erlebnissen heraus müssen wir die „sakramentalen" Vorstellungen des N.T. verstehen. Die Gestalt, die sie bei Paulus erhalten, ist in erster Linie aus seinem ganzen Verhältnis zu Christus zu verstehen, ferner aus seiner Anschauung des christlichen Lebens, das nach seiner Auffassung nicht etwas durch Sakramente Geschaffenes und damit Abgeschlossenes

[1]) K. Holl: Urchristent. und Religionsgesch., S 34 (Ges. Aufs. II, S. 20).

ist, sondern in ständiger Entwicklung und stetem Wachsen sich befindet. Die Christen sind nicht bloß „die Erlösten", sondern „die da erlöst werden"; ὑιοθεσία ist nicht nur etwas Gegenwärtiges, sondern auch etwas Zukünftiges; der Christ ist nicht bloß „tot", sondern soll „getötet werden"; er „hat" den Geist, soll ihn aber gleichwohl fortwährend empfangen. Ob die vulgäre Auffassung schon innerhalb der neutestamentlichen Gemeinden bisweilen „magische" Vorstellungen an die Sakramente geknüpft hat, darüber können wir nichts Sicheres aussagen; wahrscheinlich ist etwas Derartiges vorgekommen. Aber Paulus hat solche Auffassungen nicht gehabt. In den Gedanken 1. Kor. 10, 1 – 13 ist das so klar ausgesprochen, wie es überhaupt gewünscht werden kann. Selbst wenn Paulus Ausdrücke verwendet, die, sofern sie isoliert betrachtet werden, „magisch" verstanden werden könnten (Röm. 6, 1 – 4), so folgen immer kurz darauf Aussagen, die ein derartiges Verständnis unmöglich machen (die kräftige Paräneſe Röm. 6, 12 ff.)[1].

Es könnten noch mehr Beispiele für das erwähnte unmethodische Verfahren angeführt werden, das dem sehr ähnlich sieht, was man auf ethnologischem Gebiete „Ferninterpretation" genannt hat. Auf jenem Gebiete hat die „Ferninterpretation" etwas größere Berechtigung, ist aber auch dort unter die normgebundene Zucht einer Methode zu stellen[2]. Gegenüber der „Ferninterpretation" auf unserem Gebiete ist

[1]) Es ist hervorzuheben, daß Paulus eine Parallele zu dem Abendmahl oder der Agape nicht in den Mysterienkulten, sondern in der allgemeinen heidnischen Opfermahlzeit findet (1. Kor. 10, 14 – 22), und daß er diese Parallele zur Unterstreichung des absoluten Gegensatzes verwendet. – H. Lietzmann: Messe und Herrenmahl, 1926, betont allerdings den jüdischen Hintergrund des Abendmahls, versucht aber doch einen jerusalemischen Typus von einem paulinischen, durch eine „hellenistisch-orientalische Kultmystik" gefärbten, zu scheiden (S. 227 und 249 ff.), obwohl Paulus 1. Kor. 11, 23 mit klaren Worten seine Übereinstimmung mit der Urgemeinde behauptet. – Auch K. Völker: Mysterium und Agape, 1927, sagt: „In der wesentlichen Auffassung hat die Urgemeinde die überkommenen Bahnen der jüdischen Denkweise nicht verlassen" (S. 50). Erst allmählich tritt hellenistischer Einfluß hinzu, nur in geringem Maße bei Paulus (S. 82); in stärkerem Grade nicht vor dem zweiten Jahrh. n. Chr. Wenn er trotzdem das Joh.-Ev. als stark hellenistisch beeinflußt ansieht, hängt das mit seiner allegorischen Erklärung des Evangeliums zusammen; er unterstreicht ausschließlich die Worte ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, Joh. 6, 63, während die Worte ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο und das antidoketische Gepräge des Evangeliums fast ganz vertont werden. Man versteht aber das Joh.-Ev. nicht, wenn man nicht beide Seiten ganz zu ihrem Recht kommen läßt. – E. Lohmeyer („Grundlagen paulinischer Theologie", 1929) versucht die paulinischen Gedanken beinahe ausschließlich im Lichte des Judentums zu verstehen und zu erklären.

[2]) F. Gräbner: Die Methode der Ethnologie, 1911, S. 62 – 70.

immer wieder einzuschärfen, daß Beiträge zum Verständnis immer erst in den Faktoren des geschichtlichen Hintergrundes zu suchen sind, die zeitlich und örtlich die nächstliegenden sind.

Wir werden hiermit zu der dritten Regel geführt, die zu beachten ist, wenn man das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial zum Verständnis verwenden will. Diese dritte Regel ist eigentlich nur eine nähere Ausführung einer bestimmten Seite der vorhergehenden. Sie lautet:

Analogien, die erst in einer späteren Zeit nachgewiesen werden können, dürfen in der Regel nicht als Hülfsmittel zum Erklären früherer Erscheinungen verwendet werden.

Daß man überhaupt versucht werden kann, späteres Quellenmaterial als Beitrag zum Verständnis heranzuziehen, ist wohl oft eine Folge des verhältnismäßig spärlichen Schrifttums, das viele religiöse Bewegungen hinterlassen haben. Ein solch begrenztes Quellenmaterial gibt den Hypothesen freien Spielraum. Wenn in späteren Schriften Ähnlichkeiten mit älteren Religionsgebilden aufgezeigt werden können, wird man leicht dazu verleitet, den Inhalt dieser späteren Schriften ihrem wesentlichen Gehalte nach in eine viel ältere Zeit zurückzuverlegen. Hätte man ein größeres Quellenmaterial und damit auch eine größere Kenntnis der einzelnen konkreten Erscheinung, würden viele derartige Zusammenstellungen unmöglich sein. — Ein mehr berechtigter Grund, spätere Quellen zur Beleuchtung einer früheren Zeit zu verwenden, ist die unbestreitbare Tatsache, daß die geschichtliche Entwicklung oft einen starken Konservativismus im Festhalten religiöser Vorstellungen aufweist. Es ist deshalb in vielen Fällen keineswegs unwahrscheinlich, daß religiöse Vorstellungskomplexe schon lange Zeit vorhanden gewesen sind, ehe wir sie schriftlich bezeugt vorfinden. Aber beim Gebrauch solcher später verfaßten Quellen ist die größte Vorsicht zu beobachten. Wenn Berührungspunkte zwischen Schriften des N.T. und späteren religiösen Schriften vorliegen, und die Frage der Abhängigkeit sich einstellt, ist von vornherein die Annahme als die wahrscheinlichste anzusehen, daß die neutestamentlichen Schriften die primären sind. Wir dürfen durch die menschliche Neigung, religiöse Vorstellungen Jahrhunderte hindurch festzuhalten, uns nicht verleiten lassen, in unseren Zusammenstellungen mit Jahrhunderten zu spielen. Dazu kommt, daß der religiöse Konservativismus sehr oft darin zum Ausdruck kommt, daß er mehr an Worten und Formen als an den daran geknüpften Vorstellungen und Gedanken festhält. Die wechselnden Generationen verbinden nicht den gleichen Sinn mit den gleichen Worten. Die Worte haben ein viel zäheres Leben als die daran geknüpften Vorstellungen.

Man muß immer ein offenes Auge für das „Leben" der Worte und Begriffe haben, d. h. für die Entwicklung in den an sie geknüpften Vorstellungen, und darf deshalb nicht zu viel daraus schließen, daß dieselbe Terminologie Jahrhunderte hindurch bewahrt wird.

Wir haben schon erwähnt, daß man im Hinblick auf die Mysterienkulte oft einen ausgedehnten Gebrauch von dem als unmethodisch anzusehenden Verfahren gemacht hat, eine erst später nachweisbare Terminologie als Beitrag zum Verständnis des N.T. zu verwenden. Man hat dasselbe im Hinblick auf die sogenannte „hermetische" Literatur versucht. Und doch hat der neueste Herausgeber dieses Schrifttums nach sorgfältigen Untersuchungen nachgewiesen, daß „most of the extant Hermetica were written in the course of the third century after Christ, and that few of them, if any, can have been written long before A. D. 200". Unter diesen Umständen ist es gebotene Pflicht, wenn Berührungspunkte mit dem N.T. vorkommen, in erster Linie die Möglichkeit einer Beeinflussung von seiten des Christentums zu erwägen, da sein Einfluß ja bereits zu der Zeit weit in das damalige Geistesleben hineinreichte[1]). Und wie man sich auch sonst zur genetischen Frage stellen mag, — als Beitrag zum Verständnis des N.T. wird man jedenfalls diese Literatur nicht verwenden können, weil ihre Grundgedanken von den neutestamentlichen so außerordentlich verschieden sind.

Durch die neueren Verhandlungen über die Beziehung des N.T. zu den mandäischen Schriften können Erfahrungen gesammelt werden, die in diesem Zusammenhang besonderes Interesse haben[2]). Erstens

[1]) Über den Zeitpunkt der Entstehung der hermetischen Literatur vgl. W. Scott: Hermetica I—II, besonders I, S. 92. — Über die Vorstellung einer Wiedergeburt in diesen Schriften sagt Scott (II, S. 374) methodisch richtig, daß sie auf eine Einwirkung entweder von seiten des Christentums oder von seiten „some Pagan mystery-cult" zurückgeht, und er betont ferner, daß die Vorstellungen, die der Verfasser oder die Verfasser dieser Schriften an das Wort „Wiedergeburt" knüpft, „differ both from the Christians and from the adherents of those Pagan mysterycults".

[2]) Die mandäischen Texte sind von M. Lidzbarski herausgegeben (Das Buch des Johannes, Text 1905, Übersetzung, 1915; Mandäische Liturgien, Text und Übersetzung, 1920; Ginza, der Schatz oder das große Buch der Mandäer, Übersetzung, 1925). Aus der umfangreichen Literatur kann angeführt werden: R. Reitzenstein: Die hellenist. Mysterienreligionen[3], 1927; und Die Vorgeschichte der christl. Taufe, 1929; E. Peterson in „Zeitschr. für neutest. Wiss.", 1928, S. 55—98, und „Theol. Blätter", 1928, S. 317—323; M. Lidzbarski in „Zeitschr. für neutest. Wiss.", 1928, S. 321—327; J. Behm: Die mandäische Religion und das Christentum, 1927;

kann man beobachten, wie das fehlende gegenseitige Verständnis bei den streitenden Wortführern oft darin begründet ist, daß man die Frage der geschichtlichen Entstehung nicht klar von der Frage des Verstehens scheidet. Zweitens hat man auch den Eindruck, daß z. B. die Auseinandersetzung zwischen Reitzenstein und Peterson jedenfalls teilweise sich so scharf gestaltet, weil hinter denselben Worten verschiedene Vorstellungen liegen, wenn sie behaupten, der Mandäismus könne mit dem N.T. in geschichtliche Verbindung gesetzt werden oder er könne es nicht. Reitzenstein beschreibt den Unterschied zwischen sich und seinem Gegner an einer Stelle so[1]): E. Peterson hat „eine Vorliebe für konkrete Einzelheiten", während er von seiner eigenen Behandlung der mandäischen Texte sagt: „Ich würde mich daher auf ihre Lehre von der Seele und ihrem Aufstieg zu Gott, also von der Erlösung, beschränken." Es ist einleuchtend, daß man beim Beschreiten des letztgenannten Weges leichter dazu geführt wird, geschichtliche Zusammenhänge zwischen sonst sehr verschieden gestalteten Religionsgebilden und Sekten zu finden, als wenn man den Blick auf die konkreten Einzelheiten richtet. Es soll zwar nicht bestritten werden, daß eine wichtige Seite in der Aufgabe des Religionshistorikers die ist, die großen Linien aufzuzeigen und sie in ihrer Entwicklung zu verfolgen. Aber letzten Endes ist doch diese Aufgabe eher eine religionsphilosophische als eine religionsgeschichtliche. Ist es die historische Aufgabe im engeren Sinne des Worts, die man sich stellt, — will man nachweisen, ob gegenseitige Beeinflussung wirklich stattgefunden hat oder nicht, ist Petersons Bestreben, die konkreten Einzelheiten scharf ins Auge zu fassen, ohne Zweifel der richtige Weg. Und dasselbe gilt, wenn man Beiträge zum Verständnis einer Religion in religiösen Texten aus dem Gebiete einer anderen Religion suchen will. Denn wie wir schon bei der Besprechung der ersten Regel hervorgehoben haben: Ehe man an einen Vergleich geht, muß die Bedeutung jedes einzelnen Vergleichsgliedes innerhalb des konkreten Zusammenhangs, in den es gehört, erst genau untersucht und bestimmt sein. Daß etliche große leitende Grundgedanken für einen Teil von Religionsgebilden gemeinsam sind, braucht keine geschichtliche Verbindung im genetischen Sinne zu bedeuten, — und gibt auch kein Recht zu erwarten, daß in verwandten Worten und Ausdrücken in Texten aus verschiedenen Religionen dieselben Vorstellungen

F. Büchsel: Johannes und der hellenistische Synkretismus, 1928, und „Zeitschr. für neutest. Wiss.", 1927, S. 219–231; M. Goguel: Jean Baptiste, 1928, S. 113–136.

[1]) Reitzenstein: Die Vorgeschichte der christl. Taufe, S. 260.

liegen. Man kann sogar gewissermaßen behaupten, daß die großen sogenannten „gemeinsamen" Grundgedanken überhaupt nur in den Vorstellungen der Religionshistoriker und Religionsphilosophen existieren; in der geschichtlichen Wirklichkeit sind sie nur in konkreter Gestalt vorhanden, d. h. in der Verbindung mit einer Reihe von Einzelheiten, die keineswegs als eine gleichgültige Staffage zu betrachten sind. Die „gemeinsamen" Grundgedanken werden notwendigerweise von diesen Einzelheiten geprägt, und man kann sie deshalb nur „gemeinsam" in einer modifizierten Bedeutung dieses Ausdrucks nennen.

Nun betont Reitzenstein freilich ausdrücklich den Unterschied zwischen dem Mandäismus und dem N. T. Johannes der Täufer ist eine „gewaltige prophetische Persönlichkeit", die „etwas ganz neues schafft" [1]). Man tut Reitzenstein Unrecht, wenn man dies hervorzuheben vergißt. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß er, geblendet durch die Ähnlichkeiten, die er in den großen Linien nachweisen zu können meint, den neutestamentlichen Texten nicht selten ein Verständnis aufzwingt, das in ihnen nicht liegt, wenn man sie im Lichte des nächsten zeitgeschichtlichen Hintergrundes sieht. Wenn Reitzenstein z. B. in den neutestamentlichen Berichten über den Täufer die Auffassung vertreten findet, daß die Taufe den Getauften in „ein mystisches Verhältnis zum Gottwesen" setzt [2]), und daß die Taufe ein sakramentales Mittel zur Erlösung von der kommenden Weltkatastrophe darstellt, so wird kaum ein Exeget, der nicht eine mandäische Brille auf hat, ihm folgen können. Unterläßt man, derartige Vorstellungen in die Texte hineinzulegen, so werden wir die neutestamentlichen Berichte über den Täufer im Lichte der alttestamentlichen Propheten und der messianischen Verheißungen der damaligen Zeit in zwangloser Weise erklären können [3]). Das Verständnis des N.T. wird daher durch mandäische Texte nicht gefördert.

Man sieht hieraus, wie leicht man auf Abwege gerät, wenn man Texte, die von dem Geiste des N.T. weit verschieden sind, zum Verständnis heranziehen will. Selbst wenn bewiesen werden könnte, daß der Mandäismus zur Zeit des N.T. vorhanden gewesen sei, würde

---

[1]) Reitzenstein: Die Vorgesch. d. christl. Taufe, S. 287.

[2]) Reitzenstein: ibidem, S. 267.

[3]) Es könnten nicht wenige ähnliche Beispiele aus der Reitzenstein'schen Exegese zu paulinischen Texten angeführt werden, z. B. wenn Paulus mit δικαιοῦσθαι „sündlos werden" statt „schuldfrei werden" meinen soll (Die hellenist. Mysterienrel., S. 259, vgl. im ganzen S. 333–393).

es unberechtigt sein, ihn zum Verständnis des N.T. auszunutzen. Aber schon der Umstand, daß die Texte, wie sie vorliegen, aus viel späterer Zeit stammen, hätte von solcher Ausnutzung abhalten müssen.

Wahrscheinlich wird die Benutzung mandäischer Texte als Beitrag zum Verständnis des N.T. aus historisch-kritischen Gründen bald aufhören. Das leicht verständliche Interesse für das umfangreiche, neue Quellenmaterial, das durch Lidzbarskis Bearbeitung allgemein zugänglich gemacht wurde, ist wohl die einzige Erklärung dafür, daß man den Mandäismus überhaupt zu einem so bedeutungsvollen und einflußreichen Religionsgebilde hat machen können. Es ist vielleicht etwas zu scharf ausgedrückt, wenn v. Dobschütz sagt: „Was würden Philologen und Historiker dazu sagen, wenn wir die Schriften eines Isidor von Sevilla oder gar eines Bernhard von Clairvaux zur Erklärung urchristlicher Erscheinungen heranziehen wollten[1])." Denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß Teile der mandäischen Texte zeitlich weit zurückreichen. Daß der Name Jordan als Bezeichnung für fließendes Wasser verwendet wird, und daß eine ausgedehnte Abhängigkeit vom A.T. vorliegt, könnte jedenfalls zu der Frage berechtigen, ob die Mandäersekte palästinensischen Ursprungs gewesen ist. Aber die angeführten Gründe brauchen andererseits nicht mehr zu beweisen, als daß die Mandäersekte einem Boden entstammt, auf dem das Judentum eine Macht war. Auf jeden Fall ist es zu kühn, auf einer so schwachen Grundlage irgendwelche direkte Verbindung zwischen den Mandäern und Johannes dem Täufer anzunehmen, — ob die Mandäer nun vor Johannes dagewesen und ihn beeinflußt haben sollen, oder das umgekehrte Verhältnis als wahrscheinlicher angesehen wird. Denn Behm sagt mit Recht: „Das Bild, das die synoptischen Evangelien von Johannes zeichnen, . . . paßt nicht mit dem des mandäischen Propheten der Gnosis und des Baptismus zusammen, dessen Seele der himmlische Gesandte vom Taufort hinweg durch den Tod in die Welt des reinen Äthers hineinführt[2])." Wenn die Mandäer von dem geschichtlichen Täufer so grundsätzlich verschieden sind, ist es überwiegend wahrscheinlich, daß sie keine direkte Verbindung mit ihm oder seinen Jüngern gehabt haben, sondern nur die Gestalt des Täufers in ihre Spekulationen aufgenommen haben, ähnlich wie viele synkretistisch-gnostische Sekten der Person Jesu in ihren Systemen einen Platz eingeräumt haben.

[1]) E. v. Dobschütz: Das Neue Test., S. 57f.

[2]) Behm: Die mandäische Rel. und d. Christentum, S. 21.

Die Frage nach dem Alter der Mandäersekte können wir aber der historischen Kritik überlassen. Wie es sich auch mit der genetischen Frage verhalten mag, so ist es jedenfalls in Widerstreit mit einer gesunden Methode, diese viel späteren Texte als Beitrag zum Verständnis des N.T. zu benutzen. Da die mandäischen Texte jedenfalls nicht in ihrer vorliegenden Gestalt zu verwenden sind, muß man eine ältere Grundlage konstruieren, bei der es selbstverständlich noch bedenklicher sein wird, sie zum Verständnis des N.T. heranzuziehen. Es führt nur zu unklaren Worten darüber, daß wir auf diesem Wege „eine Anschauung von der Atmosphäre eines frühen synkretistischen Judentums, die auch Johannes geatmet hat", erhalten[1]). Ob zur Zeit des Täufers einige Sekten auftraten, bei denen eine Taufe im Gebrauch war, ist eine Frage, die Bedeutung gewinnt, wenn man sich ein Bild von den damaligen Religionen und ihren kultischen Gebräuchen machen will; sie hat aber nur geringe Bedeutung, wenn es die βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν zu verstehen gilt, von der die neutestamentlichen Texte reden. Hier werden Vorstellungen, die von so weit abliegenden religiösen Erscheinungen wie der Mandäersekte herangezogen sind, nur verwirrend wirken[2]). — Und kann man, wenn es die geistigen Tiefen des Joh.-Ev. zu verstehen gilt, im vollen Ernst der Ansicht sein, daß die mandäischen Texte zur Lösung dieser Aufgabe beitragen können[3])?

---

[1]) Behm: Die mandäische Rel. und d. Christentum, S. 30.

[2]) Auch die mit der damaligen jüdischen Proselytentaufe verbundenen Vorstellungen werden hier nur in geringem Grade Hilfe leisten können.

[3]) R. Bultmann hat in „Zeitschr. für neutest. Wiss.", 1925, S. 100–146, eine Reihe von Berührungspunkten zwischen dem Mandäismus und dem Joh.-Ev. angeführt, die es wahrscheinlich machen sollen, daß das Joh.-Ev. vom Mandäismus abhängig sei, ja „überhaupt nur auf seinem Hintergrund verständlich sei". Bei diesen Punkten handelt es sich doch nur um solche Dinge, wie z. B., daß Jesus präexistent ist, in die Welt gesandt ist, vom Vater unterstützt wird, Leben hat und Leben bringt, von der Finsternis ins Licht führt usw., m. a. W. um solche allgemeinen Dinge, die oft zu finden sind, wenn von einem besonderen göttlichen Gesandten die Rede ist. Deshalb kann Bultmann auch eine Reihe von Parallelen aus apokryphen Apostelakten, Salomos Oden usw. anführen und von einer Berührung mit den Valentinianern und Markosianern sprechen. — Daß Bultmann doch kaum meint, daß die mandäischen Texte zu einem „Verständnis" der johanneischen Texte beitragen können, darf man aus seinen späteren Aussagen über Exegese und Verstehen schließen. Wenn er von Paulus sagt, daß „psychologische Erwägungen, „wie das gekommen sei", die wesentliche Frage nach dem sachlichen Sinn nur verschleiern", darf man wohl annehmen, daß er das Gleiche von Joh. gelten läßt (Theol. Blätter, 1929, S. 144 und 147).

Noch eine Regel ist zu nennen, die beachtet sein will. Beim Gebrauch des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials scheint man sich oft vorwiegend für eventuelle Ähnlichkeiten zu interessieren. Da es natürlich leichter ist, die Ähnlichkeiten auf Kosten der Unterschiede zu sehen, so ist hervorzuheben, daß Zweck und Aufgabe eines Vergleichs nicht bloß die sind, die Ähnlichkeiten, sondern ebenso gut die Unterschiede nachzuweisen[1]).

Daß es schwieriger ist, Unterschiede statt Ähnlichkeiten festzustellen, kann in einigen Fällen darin begründet sein, daß das Quellenmaterial so spärlich ist, daß die Vorstellungen in ihrer vollen, konkreten Gestalt kaum erkennbar sind, und in anderen darin, daß die Texte schlecht überliefert oder an sich sehr dunkel und unklar sind. Schließlich kann es aber auch darauf zurückzuführen sein, daß zum Erkennen der Unterschiede in vielen Fällen ein historisches oder theoretisches Verstehen der Texte nicht ausreicht, daß dagegen ein umfassenderes religiöses Verstehen (vgl. § 1, 9) unentbehrlich ist.

Wenn es die zentralen Unterschiede der einzelnen Religionen oder religiösen Grundanschauungen festzustellen gilt, ist damit zu rechnen, daß die verschiedene persönliche Einstellung der Forscher nicht ohne Bedeutung sein wird. Das kann nicht anders sein. Derjenige, der über ein theoretisches Verstehen nicht hinauskommen kann, erblickt nicht so leicht die Unterschiede wie derjenige, der aus eigenen religiösen Erfahrungen heraus die Quellen beurteilt. Ebenso wird derjenige, der freilich selber ein Glaubensleben, aber ein vorwiegend gefühlsbetontes, lebt, und sich daher zu einer gedanklichen Ausformung des religiösen Vorstellungsgehaltes nicht getrieben fühlt, nicht in dem gleichen Maße, wie derjenige, der gerade einen solchen Drang empfindet und der theoretischen Formgebung eine gewisse Bedeutung auch für das religiöse Leben beimißt, imstande sein, die Unterschiede im Gedanken- und Vorstellungsgehalt der verschiedenen Religionen zu erkennen. Die verschiedene Auffassung der Ähnlichkeiten und Unterschiede der verschiedenen Religionen bei den einzelnen Forschern kann also dadurch ver-

[1]) Die gefährliche Tendenz, das Vorhandensein der gleichen Vorstellungen in den terminologisch gleichen Ausdrücken nachweisen zu wollen, macht sich offenbar auch geltend, wenn Religionshistoriker die Darstellungen der Kunst erklären wollen. Robert sagt hierüber in seiner Archäologischen Hermeneutik, 1900, S. 300: „Wenn er einen Vogel auf einer Vase erblickt, so flüstert der Religionsforscher: Eine Seele. Und sind doch stets ganz harmlose Vögel, die meistens nur der Raumfüllung dienen ..."

ursacht sein, daß auf Grund der verschiedenen individuellen Veranlagung der Forscher die Texte diesen gegenüber nicht die gleichen Einwirkungsmöglichkeiten besitzen.

Wir wollen jetzt die letzterwähnte Regel durch einige Beispiele erläutern, die zeigen sollen, wie hinter dem Schleier großer äußerer Ähnlichkeit tiefe und entscheidende Unterschiede hinsichtlich des Wesens verborgen liegen können. Es kommen bei vielen antiken Völkern zahlreiche Analogien zu den messianischen Erwartungen des Judentums vor, sowohl bei den Ägyptern wie bei den Babyloniern, Persern, Griechen und Römern [1]). Wahrscheinlich hat hier und dort gegenseitige Beeinflussung stattgefunden. Es ist sogar möglich, doch bei weitem nicht sicher, daß Jesus neben den messianischen Erwartungen seines eigenen Volkes auch etwas von verwandten Erscheinungen bei anderen Völkern gewußt hat. Aber wenn man sich darauf beschränkt, die Ähnlichkeiten hervorzuheben, und dann redet, als ob man mit dem Hinweis auf andere Völker die messianischen Erwartungen der Juden erklärt und verstanden hätte, so würde man nur halbe Arbeit getan haben. Bedeutungsvolle Unterschiede sind vorhanden. Es genügt nicht, bloß zu unterstreichen, daß die Erwartungen auf jüdischem Boden mehr ethisch gefärbt sind. Auch die religiösen Vorstellungen sind anderer Art. Und wenn wir uns in die Reden Jesu über die Zukunft, über das kommende Gottesreich vertiefen, und seine Worte im Lichte seiner ganzen Verkündigung sehen, so müssen wir Feine Recht geben, wenn er behauptet, daß Jesus, auch wenn er die herrschenden Vorstellungen vielleicht gekannt hat, jedenfalls unbedingt sich über diese erhebt [2]). Eine Reinigung, eine Ausscheidung vieler Vorstellungen findet statt. Es sind nicht nationale oder materialistische Wünsche, die erfüllt werden sollen. Gottes Reich kommt „by each man acting rightly“ [3]). Das ganze Leben der Menschen soll ein Gottesdienst werden — ein Leben in und mit Gott. Nur wenn man alle diese Umstände beachtet, versteht man, daß die „messianischen“ Erwartungen bei allen anderen Völkern erloschen; sie besaßen keine Lebenskraft. Nur die jüdischen bestehen, weil sie in der Person Jesu eine „Erfüllung“ erhielten, die sie in eine ganz neue Sphäre erhob, sodaß sie noch heute lebendig sind, — wenn auch in einer neuen Fassung, nämlich

---

[1]) Vgl. innerhalb der neuesten Literatur u. a. P. Feine: Der Apostel Paulus, S. 437–517; im übrigen ist hervorzuheben L. Dürr: Ursprung und Aufbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, 1925.

[2]) Vgl. Feine: Der Apostel Paulus, S. 515.

[3]) A. C. Headlam: The life and teaching of Jesus the Christ, 1923, S. 266.

in der christlichen Erwartung der vollen Aufrichtung des Gottesreichs bei der Wiederkunft Christi[1]).

Ein weiteres Beispiel: G. Kittel hat in seiner Schrift: „Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum" (1926) sehr treffend darauf aufmerksam gemacht, daß man im Hinblick auf die Ethik Jesu kaum eine einzige ethische Forderung wird anführen können, zu der nicht eine jüdische Parallele herangezogen werden kann. Es kann einen daher nicht wundernehmen, daß jüdische Forscher betonen, daß Jesus auf ethischem Gebiete nichts Neues gebracht habe. Es ist wohl kaum ein Gebiet vorhanden, auf dem man in äußerlich so überzeugender Weise eine überraschende Ähnlichkeit hat nachweisen — und damit behaupten können, daß Jesus vom Judentum abhängig gewesen sei, weshalb dann die ethischen Forderungen Jesu von diesem aus zu erklären seien. Und doch befindet man sich auf Irrwegen, wenn man auf diese Weise die Ethik Jesu erklären will. Man würde dann die ethische Verkündigung Jesu gänzlich mißverstehen. Es mag schwierig sein, in kurzen Worten den grundsätzlichen Unterschied zu bestimmen. Das liegt aber gerade darin, daß er so außerordentlich tiefgreifend ist. Am besten weist man vielleicht darauf hin, daß alles, was Ritualismus oder äußeres Gesetz heißt, bei Jesus vollständig verschwunden ist, — nicht nur in den Hintergrund getreten, sondern einfach ausgeschieden ist. Das ethische Verhalten soll allein in dem persönlichen Gottesverhältnis des einzelnen verankert sein[2]).

Noch klarer wird der Unterschied auf ethischem Gebiete sich herausstellen, wenn man gleichzeitig seinen Blick auf einen anderen Unterschied richtet, der das Christentum sowohl vom Judentum als auch von sämtlichen anderen Religionen trennt. Karl Holl hat in seiner Abhandlung „Urchristentum und Religionsgeschichte" auf diesen Unterschied mit leuchtender Klarheit hingewiesen. Er liegt im Gottesbegriff beschlossen. Während die religiöse Verkündigung sonst überall bei Juden und Heiden darauf ausgeht, die Menschen zu bewegen, ihren Gott zu suchen, bringt das Christentum eine Botschaft von dem Gott, der den Menschen sucht, — und zwar den sündigen Menschen, gerade so wie er ist. Und das Auffallende ist, daß Jesus auf dieser Botschaft, die dem natürlichen

[1]) E. Abegg hat in seiner Schrift: Der Messiasglaube in Indien und Iran, 1928, eine schöne Arbeit geleistet; die indischen und iranischen Messiasvorstellungen werden aus ihrem heimatlichen Boden heraus verstanden und erklärt, wodurch die Unterschiede in feiner Weise aufgedeckt werden.

[2]) Vgl. G. Kittel: Die Probleme usw., S. 92—136.

menschlichen Bewußtsein ethisch sehr bedenklich erscheinen muß, — die auch notwendigerweise demoralisierend wirken würde, wenn sie nicht gleichzeitig das Zeugnis vom Kreuz und vom stellvertretenden Leiden enthielte, — eine neue Ethik aufbaute „und zwar die strengste Ethik, die sich überhaupt denken läßt" (S. 23). Gerade in dieser eigentümlichen Voraussetzung und Grundlage ist die Eigenart der christlichen Ethik begründet.

Kaum einer wird theoretisch bestreiten, daß man bei der Ausnutzung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes sowohl die Ähnlichkeiten wie die Unterschiede herausstellen muß. Aber trotzdem sind viele religionsgeschichtlichen Arbeiten unserer Zeit darauf eingestellt, die Ähnlichkeiten auf Kosten der Unterschiede zu unterstreichen. Zur Zeit der rationalistischen Aufklärung wollte man — in unmethodischer Weise — die neutestamentlichen Schriftsteller in der Gestalt moderner aufgeklärter Menschen darstellen. Heute neigt man zum Entgegengesetzten; man „archaisiert", wie v. Dobschütz es ausgedrückt hat[1]). Man drückt die neutestamentlichen Autoren auf dasselbe Niveau herab, auf dem die damaligen religiösen Wortführer durchschnittlich standen. Man schreibt ihnen vulgäre, abergläubische Vorstellungen zu. Man schwächt den Blick für das Neue, das sie gebracht haben, — obwohl schon der Umstand davon abhalten sollte, daß es dann ein geschichtliches Rätsel wird, was dann eigentlich bewirkte, daß das Christentum — und nicht eine andere Religion — über alle damaligen Religionen den Sieg davontrug.

Noch ist daran zu erinnern, daß Fälle vorkommen können, in denen eine Ähnlichkeit zwischen religiösen Vorstellungen innerhalb und außerhalb des Christentums nicht nur in den Ausdrücken, sondern auch in dem Verständnis dieser Ausdrücke bestehen kann, — und gleichwohl ist ein grundsätzlicher Unterschied vorhanden, nämlich in der Wertung dieser Vorstellungen, — gekennzeichnet durch den Platz, den man ihnen innerhalb der Gesamtauffassung einräumt. Ein deutliches Beispiel hierfür ist eine Erscheinung wie das Zungenreden. Sie kam in ganz gleicher Weise innerhalb und außerhalb des damaligen Christentums vor. Die „theoretische" Auffassung des Phänomens ist wohl auch kaum wesensverschieden gewesen. Aber die Wertung des Zungenredens ist bei Paulus eine andere als in den übrigen Religionen. Wir erfahren aus 1. Kor. 14, daß die Gefahr bestand, die in den anderen Religionen herrschende Wertung des Zungenredens könnte in die junge christliche Gemeinde eindringen. Es kann m. a. W. auch von einer verschiedenen

[1]) v. Dobschütz: Vom Auslegen des Neuen Test.², S. 22.

Wertung innerhalb der christlichen Urgemeinde geredet werden. Aber hiermit darf nicht verschleiert werden, daß dort, wo wir das Christentum in seiner reinsten Gestalt vorfinden, eine ganz andere Auffassung dieser Erscheinung herrschend geworden ist[1]). In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Vorstellung von den Dämonen. Wenn man diese Vorstellung als ein Glied der paulinischen Christentumsauffassung hinstellt, — was sie zweifellos auch ist, — so ist genau zu untersuchen und zu prüfen, welchen Platz man ihr im Verhältnis zum Zentralen bei Paulus zuerkennen darf. Und bei diesen Erwägungen müssen von außen beigebrachte Analogien zurücktreten gegenüber einer eingehenden Prüfung der eigenen Aussagen des Paulus im Hinblick auf den Platz, der jeder einzelnen Vorstellung innerhalb seiner Gesamtanschauung zukommt.

Es dürfte eigentlich überflüssig sein, ist aber, um Mißverständnissen vorzubeugen, vielleicht doch zweckmäßig, zum Schluß die große Bedeutung zu unterstreichen, die ein Nachweis auch der Ähnlichkeiten zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen selbstverständlich hat. Es ist treffend gesagt worden: „Originality that is like nothing else is barren indeed“ [2]). Glücklicherweise ist es nicht diese Art von Ursprünglichkeit, die das Christentum besitzt. Sein Verständnis kann dadurch nur vertieft werden, daß man sowohl seine Ähnlichkeit mit als auch seinen Unterschied von den anderen Religionen erkennt.

Nur freuen kann man sich daher über das umfangreiche religionsgeschichtliche Quellenmaterial, das nach und nach zur Beleuchtung der Zeit kurz vor und nach der Entstehung des Christentums ans Licht gebracht wird. Man gewinnt dadurch eine reichere Kenntnis des religiösen Lebens der damaligen Zeit; man kommt den Menschen von damals, mit denen die erste christliche Mission zu tun hatte, geistig näher; man erhält einen Einblick in die Vorstellungen über Unterschiede und Ähnlichkeiten, die im Gemüte der ersten Zuhörer und später im Bewußtsein der Urgemeinde, wenn sie der christlichen Botschaft lauschte, unwillkürlich entstehen mußten. Und endlich wird man, wenn das vorhandene Quellenmaterial unter strenger Selbstzucht angewendet wird, — außer den oben erwähnten Vorteilen — auch den Ertrag davon

[1]) Über die außerordentlichen Geisteswirkungen innerhalb und außerhalb des Christentums vgl. H. Gunkel: Die Wirkungen des Heiligen Geistes[2], 1899, und H. Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter, 1899; P. Volz: Der Geist Gottes im A.T. und im Judentum, 1910; F. Büchsel: Der Geist Gottes im N.T., 1926.

[2]) K. Saunders: The Gospel for Asia etc., S. 179.

haben, daß man die Vorstellungen und Gedanken des N.T. selbst, wenn sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Unterschiede zwischen ihnen und analogen religiösen Vorstellungen in anderen Religionen klar herausgestellt werden, in einem klareren Lichte sieht und daher zu einem tieferen Verständnis vordringt[1]).

[1]) Ein großer Teil des religionsgeschichtlichen Quellenmaterials ist mit der Zeit durch Übersetzungen und handliche Ausgaben leicht zugänglich gemacht worden. Hier soll nur verwiesen werden auf A. Bertholet: Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1908; E. Lehmann: Textbuch zur Religionsgeschichte, 1912; H. Greßmann: Altorientalische Texte und Bilder[2], 1926; S. Fenger: Religionshistoriske Tekster, 1919; Verdensreligionernes Hovedværker i Oversættelse, herausgegeben von Poul Tuxen; N. Söderblom: Främmande Religionsurkunder I—III, 1908. — Eine kleine Anthologie gibt P. Fiebig in „Die Umwelt des N.T.s", 1926.

Beim Vergleichen der Vorstellungen der verschiedenen Religionen muß man den Umstand beachten, daß kein Religionshistoriker im Stande sein wird, die Quellen überall in ihrer Ursprache zu benutzen. Der einzelne Forscher wird dies nur bei einer einzelnen oder bei einigen Religionen durchführen können. Er muß daher bedenken, daß er, wenn er die Sprache nicht kennt, nicht zum vollen Verständnis der betreffenden Religion vordringen kann. Denn auf Grund seiner Unkenntnis der betreffenden Ursprachen wird er in einigen Vergleichsfällen daran gehindert, die Eigenart der dort vorkommenden religiösen Vorstellungen völlig zu erkennen, und wird daher außerstande sein, gewisse Ähnlichkeiten und Unterschiede richtig zu beurteilen. „Even the most honest and careful translators of these ancient books can only approximate to the meaning of many important passages" (K. Saunders: The Gospel for Asia etc., S. 178 f.).

C. Die wichtigsten im Verlauf der Kirchengeschichte aufgestellten Prinzipien der Auslegung.

Bereits in der ältesten Exegese – dem bewußten hermeneutischen Denken vorangehend – spürt man in der praktischen Erklärung der Bibel gewisse leitende Grundsätze. Und als man über diese nachzudenken anfing (vgl. § 1, 14), gab man ihnen auch bald eine bestimmtere Fassung. Diese exegetischen Methoden, die man zur Anwendung brachte, haben naturgemäß zu jeder Zeit auf das kirchliche Leben einen sehr bedeutenden Einfluß ausgeübt – und tun das noch heute in weiten Kreisen der Kirche. Wir sehen uns daher veranlaßt, die von kirchlichen Voraussetzungen aus entstandenen hermeneutischen Grundsätze zu prüfen, in dem wir sie im Lichte der in den vorigen Paragraphen dargestellten Prinzipien des Verstehens betrachten wollen. Es wird sich freilich zeigen, daß diese kirchlichen Grundsätze der Hermeneutik die Probe nicht werden bestehen können; einige von ihnen enthalten Wahrheitsmomente; alle sind sie aber bis zu einem gewissen Grade abzuwandeln, ehe sie der Auslegung zu Grunde gelegt werden können. Damit ist aber die Verpflichtung, eine sorgfältige Untersuchung durchzuführen, nicht aufgehoben.

§ 7. Die dogmatische Auslegung.

Schon sehr früh finden wir – mehr oder weniger bewußt ausgeübt – eine „dogmatische" Auslegung. Das Wort „dogmatisch" darf hier nicht im geläufigen Sinne als eine Auslegung aufgefaßt werden, der bestimmt formulierte kirchliche Lehrsätze („Dogmen") zu Grunde liegen, sondern in einer weiteren Bedeutung, von jeder Auslegung, die von einer im voraus festgelegten bestimmten Grundanschauung her ausgeübt wird. Besonders religiöse Schriften, die innerhalb einer Gemeinde eine autoritative Stellung gewonnen

haben, werden leicht in ganz besonderem Grade Gegenstand einer derartigen Auslegung, indem die betreffenden Exegeten ein starkes Interesse daran haben, ihre Anschauungen durch einen Nachweis ihres Vorhandenseins in den heiligen Schriften stützen zu können.

Wir finden daher von Anfang an eine dogmatische Auslegung sowohl bei den Schriftstellern, die man gewöhnlich als kirchliche oder „orthodoxe" bezeichnet, als auch bei solchen, die zu „häretischen" Kreisen gehörten. So lange man der Ursprungszeit des Christentums noch nahe stand, suchten alle Exegeten durch einen Hinweis auf eine „ungeschriebene" Tradition ihre eigene „dogmatische" Auslegung zu rechtfertigen. Es mußte nämlich in einer Gemeinde, in der die mündliche Überlieferung der schriftlichen Fixierung vorangegangen war, und die gleichzeitig ihren Ursprung innerhalb des Judentums hatte, in dem die mündliche Tradition bekanntlich eine große Rolle spielte, natürlich erscheinen, auf eine ungeschriebene Tradition hinzuweisen, die man zum Verständnis der Texte heranziehen konnte. Besonders in häretischen Kreisen wurde die Theorie über diese Traditionsform näher ausgeführt, u. a. in der Weise, daß Christus in der Zeit von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt gewisse ergänzende Aufschlüsse und Belehrungen gegeben habe, die in kleineren Kreisen aufbewahrt seien[1]). Wenn nicht die in häretischen Kreisen auf der genannten Grundlage herrschende Auslegung im Laufe der Entwicklung den Sieg davon trug, so lag das nicht daran, daß die Methode bei den kirchlichen Exegeten richtiger war, sondern ausschließlich daran, daß die Anschauungen und Gedanken, die die letztgenannten der Auslegung zu Grunde legten, tatsächlich in weit größerer Übereinstimmung mit dem Inhalte der Schriften, die man erklären wollte, sich befanden. Die Norm der Auslegung war m. a. W. vorwiegend aus den Schriften selber geschöpft; und wo das der Fall ist, wird der unrichtige Grundsatz in der Praxis kaum in größerem Maße irreführen.

In kirchlichen Kreisen verwies man neben der Rede von einer ungeschriebenen Tradition auf einen sogenannten κανὼν τῆς ἀληθείας. Es ist oft schwierig an Stellen, an denen dieser oder ähnliche Ausdrücke (z. B. κανὼν τῆς πίστεως) vorkommen, sicher festzustellen, was damit gemeint sei. Aber meistens scheint eine Überlieferung gemeint

[1]) Bei einigen Gnostikern wird aus diesem Grunde die Zeit von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt auf 18 Monate erweitert, bei anderen auf 12 Jahre; vgl. W. Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, 1909, S. 266 ff.

zu sein, die in mündlicher wie in schriftlicher Form vorliegen konnte, und die unter dem besonderen Schutze des kirchlichen Amtes von einer Generation zur anderen sich verpflanzte[1]). Aus diesem Grunde schrieb man den ecclesiae apostolicae oder den sedes apostolicae – Gemeinden, die nach der Überlieferung von Aposteln gestiftet waren – eine gewisse Vollmacht zu, auch im Hinblick auf das rechte Verständnis der Schriften ein entscheidendes Wort sagen zu können.

Späterhin trifft man neue Formulierungen des „dogmatischen" Prinzips. Bei Vincentius Lerinensis nimmt es die Form an, daß die Auslegung mit dem übereinstimmen muß, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est", – ein Begriff, der unter anderen Bezeichnungen (consensus patrum u. ä.) bis in die neueste Zeit hinein eine hervorragende Rolle gespielt hat, unbeschadet dessen, daß er näher betrachtet eine imaginäre Größe ist.

Die Folgerung aus all dem zieht das Tridentiner Konzil, wenn es heißt: nemo . . . contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia . . . scripturam sacram interpretari audeat[2]).

Die gesunde reformatorische Auslegung der Bibel vermochte nicht das dogmatische Interpretationsprinzip abzuschaffen. Es taucht unter ständig neuen Formen immer wieder auf. Der reformatorische Grundsatz, daß die Schrift sich selber auslege, oder daß die Schrift von der „Schriftanalogie" aus zu erklären sei, führte mit der Zeit dazu, daß zur Norm der Auslegung eine „summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis scripturae locis collectae" gemacht wird[3]). Durch eine solche „summa" werden die dogmatischen Voraussetzungen, denen man gerade mit dem neuen Prinzip zu Leibe wollte (vgl. hierüber § 9), aufs neue eingeschmuggelt. – Überhaupt gewinnt man einen lebendigen Eindruck davon, wie stark die natürliche Tendenz des Menschen zu einer „dogmatischen" Auslegung sich geltend macht, wenn man in neuerer Zeit sieht, wie die Geistesrichtungen, die scheinbar alle Dogmatik bekämpfen, in der Praxis, ja sogar auch in der Theorie, in ihrer Auslegung ebenso „dogmatisch" vorgehen wie ihre Gegner. Die Denker der Aufklärung wollten mit Gewalt die neutestamentlichen Schriftsteller mit einem ebenso großen Maß von ratio, wie sie es selbst besaßen, und sogar mit einer ratio von einer der ihrigen ähnlichen Wesensbeschaffenheit ausstatten,

[1]) Vgl. über diesen Begriff S. A. Becker: ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, 1910.

[2]) Conc. Trid. sessio IV.

[3]) Joh. Gerhard: Loci theol. II de interpretatione Scripturae Sacrae Cap. 4. § 61.

ohne zu bedenken, daß auch die ratio zu verschiedenen Zeiten sich verschiedene Ausdrucksformen schafft. Kant stellte es geradezu als Theorie hin, daß die „moralische" Erklärung der buchstäblichen vorzuziehen sei (vgl. oben S. 34); der eigene Sinn des Textes wird damit durch einen von außen aufgezwungenen Sinn ersetzt. — Auch Fichte forderte, daß man die biblischen Schriftsteller verstehen solle, als ob sie wirklich das Rechte und Wahre gesagt hätten, was wiederum besagen will, als ob sie das ausgesprochen hätten, was mit der Philosophie Fichtes übereinstimmt. Daß das die Meinung ist, geht ganz deutlich aus der sich anschließenden Auslegung des Prologs zum Joh.-Ev. hervor[1]). Hier ist unleugbar die „philosophia" zur „scripturae interpres" geworden (vgl. oben S. 34).

Diese ganze Entwicklung beweist das Berechtigte in dem satirischen Verslein des Sam. Werenfels:

hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque.
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Wenn die Kirchengemeinschaften ihre Lehrsysteme zur Norm der Auslegung machten, geschah es, um sich gegen all die individuelle Willkür zu schützen, in die eine individuelle „dogmatische" Exegese hineinführen konnte, — wofür die obenerwähnte Entwicklung genügend Beispiele gegeben hat. Aber in Wirklichkeit hieß es nur die individuelle Willkür mit der kirchlichen zu vertauschen, — ein Verfahren, das auch nicht mit einem Hinweis darauf verteidigt werden kann, daß es nicht einem jeden gegeben sei, antike Texte wie die biblischen zu verstehen. Denn der einzige Weg, auf dem man erwarten darf, die auf diesem Gebiete herrschende Willkür abzutun, ist ein Hinweis auf die rechte Methode, nicht die eigene Anwendung der Willkür.

Und die rechte Methode ist in diesem Falle die „voraussetzungslose" Auslegung, so wie sie in § 1,10 beschrieben worden ist (vgl. oben S. 28f.), d. h. eine Voraussetzungslosigkeit in vorwiegend positivem Sinne, aufgefaßt als eine Willigkeit, den Text auf sich einwirken zu lassen, — als das offene Gemüt gegenüber den Einwirkungsmöglichkeiten des Textes.

Man kann einwenden, daß die Forderung der Voraussetzungslosigkeit unmöglich zu erfüllen sei; man kann darauf hinweisen, daß die Geschichte, wie wir oben gesehen haben, immer wieder davon zeugt, daß die Tendenz, den Text von eigenen subjektiven Voraussetzungen aus zu erklären, schier unüberwindlich zu sein scheint. Aber derartige Einwände können erstens in keiner Weise die Verpflichtung aufheben, trotz allem auf das

[1]) Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben (1806), S. 157 und 161ff.

Ideal hinzuweisen, — immer und immer wieder hervorzuheben, wie unrichtig es ist, fremdartige Gedankengänge oder Analogien auf das Verstehen einwirken zu lassen. Und hierzu kommt zweitens, daß gerade wenn die Voraussetzungslosigkeit in der oben bezeichneten positiven Weise verstanden wird, die Forderung so gestellt wird, daß der Einfluß der Subjektivität auf das Verstehen nicht durchaus ausgeschlossen ist, — in solchem Falle wäre die Forderung sinnlos, — aber auf seinen rechten Platz verwiesen wird. Er kommt erst zur Geltung, wenn der Verstehende sich sozusagen erst zum Objekt der Einwirkung des Verfassers, den er zu verstehen wünscht, gemacht hat, — wenn er sein Gemüt voll und ganz den Gedanken und Ideen jener Persönlichkeit erschlossen hat und dadurch zum „historischen" oder „buchstäblichen" Verstehen vorgedrungen ist. Dann kann er selbstverständlich nicht bei einem solchen „theoretischen" Verständnis im absoluten Sinne stehen bleiben, — ein solches existiert auch nicht,[1]) — sondern wird zu einem tieferen Verständnis vordringen müssen, in dem das „historische" Verständnis mit Elementen von Sympathie oder Antipathie, von Zustimmung oder Ablehnung unter mannigfachen Abstufungen gemischt sein wird. Alle diese subjektiven Elemente werden sich unumgänglich dem endlichen Verständnis einfügen, das der einzelne Exeget von einem Texte gewinnt. Für die exegetische Arbeit ist es aber wichtig, daß man sich selber fortwährend daran erinnert, daß all dies nicht von vornherein mit an den Text herangebracht werden, sondern nur als ein Ergebnis der religiösen Einwirkung des Textes hinzukommen darf, — eine Einwirkung, die sich vollzieht, indem der Verstehende — statt mit kritischen Erwägungen anzufangen — sich erst redlich und loyal dem Textinhalte erschließt (vgl. oben § 1, 10).

Der trostlose Eindruck, den die Betrachtung der großen Macht der „dogmatischen" Auslegung durch die Zeiten hinterlassen könnte, wird etwas gemildert, wenn man bedenkt, daß die unheilvolle Wirkung der unrichtigen Methode um so geringer wird, je mehr das — bewußt oder unbewußt zu Grunde gelegte — „Dogmatische" in der oben bezeichneten Weise im Bewußtsein des Exegeten entstanden ist, d. h. aus den Texten selber geschöpft ist. Wenn zum Beispiel die Frage, wie weit das apostolische Glaubensbekenntnis zur Norm der Schriftaus-

[1]) Vgl. oben S. 12: „Der rein theoretische Mensch ist nur eine Konstruktion." Wenn ein solches exklusiv theoretisches Verständnis existierte, müßte es für alle das gleiche sein, — aber bekanntlich verstehen zwei niemals dasselbe in ganz gleicher Weise (vgl. oben S. 2).

legung gemacht werden könne, — eine Frage, die in Dänemark auf Grund der Theorie Grundtvigs über das Verhältnis des apostolischen Symbols zur heiligen Schrift so eifrig erörtert worden ist, — keine große praktische Bedeutung hat, so hängt das damit zusammen, daß dies Symbol in sachlicher Beziehung in entschiedenster Verwandtschaft mit den neutestamentlichen Schriften steht. Methodisch ist es unrichtig, das apostolische Glaubensbekenntnis als Norm für die Schriftauslegung aufzustellen, — einem solchen Verfahren ist ein „principiis obsta“ entgegenzuhalten, — aber für die Praxis der Exegese hat die genannte Frage nur geringe Bedeutung.

Je mehr man seine „dogmatische“ Norm aus der Schrift selber schöpft und gleichzeitig die Verfasserindividualitäten im N.T. berücksichtigt, je weniger werden unheilvolle Wirkungen der unrichtigen hermeneutischen Theorie sich einstellen. Im großen und ganzen kann man sich der „dogmatischen“ und auch der „allegorischen“ Auslegung gegenüber, die jetzt zum Gegenstand einer näheren Prüfung zu machen ist, mit der Betrachtung trösten, die Farrar in folgende Worte faßt: „Each age, however mistaken in its hermeneutic conceptions, has contributed some element of elucidation, some fragment of knowledge, some flash of insight“ [1]).

§ 8. Die allegorische und die typologische Auslegung.

Es war eine geschichtliche Notwendigkeit, daß die allegorische Auslegung innerhalb der christlichen Kirche früh eine Macht wurde. Die Männer der Kirche haben diese Auslegungsweise von der hellenistischen Philosophie und dem Judentum einfach übernommen.

Man versteht unter dieser Theorie eine Art und Weise der Auslegung, die — auch wenn nach dem Textzusammenhang keine bildliche Rede vorliegt —

> neben dem buchstäblichen Sinne des Textes oder bisweilen auch unter vollständigem Ausschluß desselben eine andere hiervon verschiedene und vermeintlich tiefere Bedeutung findet.

Aus dieser Definition geht hervor, daß die allegorische Auslegung verschiedene Formen annehmen kann. Sie kann erstens den buchstäblichen Sinn unangetastet lassen, will aber bloß nicht bei ihm stehen bleiben. In der Meinung, damit dem Texte zu dienen und seinen Inhalt zu erschöpfen, sucht sie nach einem tieferen Sinn im Text. Sie kann

[1]) F. W. Farrar: History of interpretation, 1866, S. 15.

aber zweitens auch in einer vollständigen Verwerfung der wörtlichen Bedeutung der Textworte, weil sie in ihnen etwas nach ihrem Ermessen Anstößiges findet, zum Ausdruck kommen. Man ersetzt dann die eigentliche buchstäbliche Meinung durch eine andere. In beiden Fällen läßt man die Worte des Textes etwas anderes aussprechen, als was sie eigentlich sagen wollen, — wodurch diese Auslegungsweise gerade ihren Namen erhalten hat (ἄλλο ἀγορεύειν). — Es kommen außerdem verschiedene Übergangsformen vor, indem der allegorische Exeget mitunter sich kaum selber bewußt ist, ob er die buchstäbliche Bedeutung noch anerkennt oder nicht; er interessiert sich jedenfalls nicht besonders für sie, sondern wesentlich nur für die allegorische Bedeutung.

Von der allegorischen Auslegungsweise ist gesagt worden, daß sie tief in der menschlichen Natur verwurzelt ist[1]). Auf griechischem Boden finden wir sie zu einem sehr frühen Zeitpunkte[2]). Besonders wurde sie verwendet, um Homers Autorität für eine Zeit, die dem homerischen Geiste entfremdet war, zu bewahren; man machte die vielen anstößig gewordenen Göttersagen für die Philosophie annehmbar, indem man ihnen einen anderen Sinn gab. In der vorchristlichen Zeit finden wir die allegorische Auslegung ferner bei jüdischen Schriftstellern angewendet, für die es darauf ankam, die Anthropomorphismen und andere vermeintliche Unvollkommenheiten im A.T. zu entfernen und zu beweisen, daß die leitenden Gedanken der griechischen Philosophie schon bei Moses vorlägen. Bei Philo erreichen diese Bestrebungen ihren Höhepunkt. Welche Bedeutung die allegorische Auslegung für diesen Philosophen hat, geht deutlich aus einer Aussage wie dieser hervor: Wenn man das Wort Gen. 6, 6, daß es Gott reute, in buchstäblicher Weise erkläre, dann sei man ein größerer Sünder als die, die in der Sintflut umkamen. Denn es gebe kein größeres ἀσέβημα als der Meinung zu sein, daß der Unveränderliche sich verändern könne[3]).

---

[1]) „The tendency to allegorize has its foundations in human nature." Vgl. J. Massie in Hastings „Dict. of the Bible" I, S. 64.

[2]) Vgl. besonders J. L. Heiberg: Allegorisk Fortolkning, 1921.

[3]) Vgl. Philo: quod deus sit immutabilis 20ff. (Cap. 5; vgl. Cohn-Wendlands ed. minor II, S. 60). Im übrigen vgl. zur Schriftauslegung Philos Siegfried: Philo von Alexandria als Ausleger des A.T., 1875. — Im Hinblick auf die oben erwähnte Stelle dürfte es zweifelhaft sein, ob man sagen kann, daß Philo trotz allem gleichzeitig immer die buchstäbliche Bedeutung festhielt (Ginzberg in Jewish Encycl. I, S. 405, vgl. König: Hermeneutik d. A.T., S. 12, vgl. jetzt auch E. Stein: Die allegor. Exegese des Philo aus Alexandria, 1929).

Auch bei den paläſtinenſiſchen Juden[1]) findet man die allegoriſche Auslegung, wenn wir dieſes Wort in ſeiner umfaſſendſten Bedeutung nehmen. Auch hier hegt man den Wunſch, ſolche Vorſtellungen zu entfernen, die dem damaligen Gefühl als unwürdig vorkamen. Gleichzeitig ſah man es als eine Notwendigkeit an, im A.T. eine direkte Anleitung zur Löſung neu auftauchender Fragen zu finden, die zur Zeit der Abfaſſung der altteſtamentlichen Schriften gar nicht vorgelegen hatten, aber jetzt eine autoritative Beantwortung erheiſchten.

Um das durchführen zu können, verwendete man indes hier Mittel, die weit über diejenigen der gewöhnlichen allegoriſchen Auslegung hinausgingen. Der Allegorie im geläufigen Sinne des Worts liegt ein Vergleich zu Grunde. Aber die rabbiniſche Methode ſetzte oft an die Stelle der vorliegenden Textworte andere Worte, die kein einziges tertium comparationis mit den verdrängten Worten gemeinſam hatten. Und für dieſes ganz unmethodiſche Verfahren ſtellte man feſt abgegrenzte Regeln auf. Bei Hillel waren es 7 Regeln, die bei Rabbi Ismael zu 13 und bei Rabbi Elieſer zu 32 Regeln wurden. Als Beiſpiele für dieſe Regeln kann die ſogenannte „Gematria" angeführt werden, der zufolge man diejenigen Worte miteinander vertauſchen konnte, deren Buchſtaben den gleichen Zahlwert hatten, und ferner die Regel „Notarikon", nach der Teile eines Wortes als beſondere Worte ausgeſchieden oder einzelne Buchſtaben eines Wortes durch ein ganz neues Wort mit dem gleichen Anfangsbuchſtaben erſetzt werden konnten[2]). — Die rabbiniſche Auslegung zeigt in typiſcher Weiſe eine Vereinigung von Normgebundenheit und wilder Willkür. Der Mangel an Methode iſt zum Syſtem erhoben[3]). — Doch galt wenigſtens für das Geſetz des A.T., daß dort die buchſtäbliche Bedeutung neben der allegoriſchen feſtſtand[4]).

[1]) Über die Beziehung der paläſtin. Exegeſe zur alexandriniſchen vgl. Z. Frankel: Über den Einfluß der paläſtin. Exegeſe auf die alexandriniſche Hermeneutik, 1851.

[2]) Alle dieſe Regeln ſind beſchrieben von H. Strack: Einleitung in den Talmud[5], 1921, S. 100–108. Vgl. auch G. Aicher: Das Alte Teſt. in der Miſchna, 1906, S. 148ff. — Beiſpiele für Gematria und Notarikon finden ſich bei W. Bacher: Die Agada der Tannaiten II, S. 298.

[3]) Aber natürlich war die Praxis oft beſſer als die Theorie. Hierauf verweiſt J. Abrahams: Jewish Interpret. of the Old Test. in „The people and the Book", ed. by Peake, 1925, S. 418: „We could compile quite a fine florilegium of beauties, derived from false exegesis." — Wo man abgeſehen von dieſen Kunſtmitteln auf paläſtinenſiſchem Boden ſich einer allegoriſchen Auslegung nähert, iſt es eher eine typologiſche Exegeſe, die vorliegt, ſtatt eigentlicher Allegorie, vgl. Ginzberg in Jewish Encycl. I, S. 403ff.

[4]) Strack-Billerbeck III, S. 397f.

Die leitenden Motive der allegorischen Auslegung sind im Voranstehenden teilweise bereits angedeutet. „Die Allegorie ist in Wahrheit das rechte Kind des Rationalismus der griechischen Philosophen[1])." Dieses rationalistische Motiv macht sich oft in der anstößigsten Weise geltend. Mit Recht hebt J. L. Heiberg den peinlichen Eindruck hervor, den es macht, wenn Platons ergreifende Schilderung der letzten Augenblicke des Sokrates zu einer Abhandlung über philosophische und moralische Ideen allegorisch umgedeutet wird[2]). — Ein anderes Motiv, das besonders innerhalb der palästinensischen Exegese sehr wirksam war, ist das Bestreben, in den heiligen Schriften eine Anleitung zur Lösung neu auftauchender praktischer Schwierigkeiten zu finden, was nur durch ein kühnes Einlegen fremdartiger Gedanken in die alten Texte erreicht werden konnte. — Zu erwähnen ist, daß dort, wo die Allegorie auf christlichem Boden auftritt, dieses zweite Motiv ganz in den Hintergrund gedrängt wird.

Aber man wäre gegen die allegorische Auslegung ungerecht, wenn man nur diese beiden genannten Motive hervorhöbe. Farrar hat freilich Recht, wenn er auch bei christlichen Exegeten eine rationalisierende Tendenz als Motiv zur Anwendung der allegorischen Auslegung anführt[3]). Doch ist das „Rationalistische" hier cum grano salis zu verstehen. Sowohl im Kreise der Gnostiker als auch bei den kirchlichen Schriftstellern haben die Gedanken, die man mit Hilfe allegorischer Auslegung im Texte finden will, ebensowenig mit der ratio zu tun wie die eigenen Gedanken des Textes. Das Motiv ist eher schlecht und recht der Wunsch des betreffenden Exegeten, seine eigenen Gedanken und Anschauungen im Texte zu finden. Auf jeden Fall hat Farrar unrecht, wenn er sein Urteil so formt, daß er das fromme Gefühl als Motiv ausschließt. Denn es darf kaum bezweifelt werden, daß — ebenso wie bei den griechischen Philosophen oft eine gewisse Ehrfurcht vor Homer zu der Umdeutung der homerischen Gedichte führte, — auch — oder richtiger: in viel höherem Maße — die christlichen Exegeten sich von ihrem frommen Gefühl verleiten ließen, in den heiligen Schriften

[1]) Ad. Merx: Eine Rede vom Auslegen insbesondere des A.T., 1879, S. 48, vgl. E. Stein: Die allegor. Exegese des Philo, S. 6: „Die Allegorie ist ein Kind der Gewissensnot und ist dazu bestimmt, den Gegensatz zwischen der Religion und dem erwachenden kritischen Denken auszugleichen.

[2]) J. L. Heiberg: Allegorisk Fortolkning, S. 31.

[3]) „Allegory by no means sprang from spontaneous piety, but was the child of Rationalism which owed its birth to the heathen theories of Platon." Farrar: History of interpretation, S. 193.

überall tiefe Gedanken ausgesprochen zu finden. Gerade aus Ehrfurcht vor den Schriften hat man sich nicht denken können, daß diese irgendwie an irgend einer Stelle nur etwas Einfaches oder Alltägliches enthalten könnten. Wo etwas Derartiges sich fand, fühlte man es daher als seine Pflicht, im Texte tiefere Gedanken neben der buchstäblichen Meinung aufzuspüren. Es mag eine falsche Form der Ehrfurcht sein, ein Verkennen dessen, daß die Gottheit, wenn sie sich offenbart, sich „inkarniert" im vollen Sinne des Worts, also voll und ganz menschliche Gestalt annimmt. Man verkennt, daß in einfachen und einfältigen Worten und Berichten sich oft mehr wirkliche Größe als in tiefsinnigen und erzwungenen Spekulationen verbirgt. Gleichwohl kann man nicht leugnen, daß fromme Ehrfurcht angesichts der heiligen Schrift sehr oft den Menschen zu allegorischer Auslegung getrieben hat. — Ebenfalls darf man auch nicht übersehen, daß selbst dann, wenn eine rationalistische Tendenz die allegorische Auslegung hervorruft, es andererseits ebenso unbestreitbar ist, was Dilthey von dieser Auslegung sagt: „Doch lag diesem Verfahren zugleich eine tiefe Ansicht von dichterischer und religiöser Produktivität zu Grunde[1])." Allegorische Auslegung kann auch ein Ausdruck dafür sein, daß man sich nicht mit dem Gedanken zufrieden gibt, der im Texte in die Augen springt und sich zuerst darbietet, sondern so hohe Vorstellungen von dem Reichtum der menschlichen Persönlichkeit hat, daß man ernstlich fragt, ob nicht ein tieferer Inhalt im Texte stecke als derjenige, der gleich und unmittelbar von einem jeden erkannt wird.

Wenn aber dies gesagt ist, ist ebenso bestimmt auszusprechen, daß die Hermeneutik die allegorische Auslegungsweise als eine völlig falsche Methode unbedingt verwerfen muß. Es ist nach dem oben Ausgeführten verständlich, daß sie früh in die christliche Exegese eindrang; es war, wie gesagt, eine geschichtliche Notwendigkeit. Auch darf man im Hinblick auf das Geistesleben des Mittelalters im ganzen sich nicht wundern, daß sie dort innerhalb der Exegese des ganzen Mittelalters große Macht gewann und geradezu als Theorie festgelegt wurde (vgl. oben S. 32f. über den vierfachen Schriftsinn). Umsomehr ist es als ein bedeutungsvoller und glücklicher Wendepunkt in der Geschichte der Exegese zu bezeichnen, daß Luther aus aller Kraft die allegorische Auslegung bekämpfte und den einen Schriftsinn hervorhob (unus simplex sensus). Die Ehre hierfür gebührt Luther — und

[1]) Dilthey: Die Entstehung der Herm., S. 193.

nicht den Humanisten[1]). Und das Große an Luther ist, daß er, als er von der allegorischen Exegese Abstand nahm, es nicht zum Vorteil einer nüchternen vernunftgemäßen Exegese tat. Seine Tat bestand darin, daß er, während man bisher die allegorische Auslegung als das religiöse, „geistige" Verständnis angesehen hatte, die Forderung eines „religiösen" Verständnisses festhielt, aber bestimmt behauptete, daß dieses gerade von dem allegorischen verschieden sei[2]).

Natürlich darf der reformatorische Grundsatz des einen Schriftsinnes nicht irgendwie mechanisch so verstanden werden, daß ein Text niemals einen doppelten Sinn haben könne. Schleiermacher verwirft mit Recht eine solche Auffassung. „Jede Anspielung ist ein zweiter Sinn; wer sie nicht mit auffaßt, kann den Zusammenhang ganz verfolgen, es fehlt ihm aber doch ein in die Rede gelegter Sinn. Dagegen wer eine Anspielung findet, welche nicht hineingelegt ist, hat immer die Rede nicht richtig ausgelegt[3])." Es ist z. B. möglich, daß Paulus mit seinem „Abba", Röm. 8, 15 und Gal. 4, 6, nicht bloß ganz allgemein darauf hinweisen will, daß wir Christen Gott unsern Vater nennen, sondern zugleich im Bewußtsein der Leser die Erinnerung an die Anwendung dieser Anrede im Vaterunser oder überhaupt im gemeinsamen Gebet beim Gottesdienst hervorrufen will. Selbstverständlich ist es Aufgabe des Exegeten, solche möglichen Neben-Vorstellungen dem Texte abzulauschen. Aber damit ist der Grundsatz des einen Schriftsinnes keineswegs aufgehoben; man darf die Worte nie etwas anderes sagen lassen, als was sie wirklich aussprechen, — natürlich ausgenommen die Fälle, in denen der Textzusammenhang deutlich zeigt, daß wir es mit allegorischer Rede zu tun haben.

Die Macht der allegorischen Auslegung über die Gemüter innerhalb der Kirche ist durch die Zeiten hauptsächlich in den oben erwähnten Motiven begründet gewesen. Daneben darf aber nicht übersehen werden, daß die allegorischen Ausleger eine Stütze für ihre Theorie in der Art und Weise, wie die neutestamentlichen Verfasser das A. T. auslegten, gesucht und teilweise auch gefunden haben. Wir sehen uns daher genötigt, in diesem Zusammenhang eine nähere Untersuchung der Grundsätze, die bei der Benutzung des A. T. durch die neutestamentlichen Schriftsteller zum Ausdruck kommen, vor-

---

[1]) Vgl. K. Holls Nachweis in „Ges. Aufs. zur Kirchengesch." I, 1923, S. 552.
[2]) K. Holl: ibidem, S. 557—558.
[3]) Schleiermacher: Hermeneutik usw., S. 21.

zunehmen[1]). Es wird sich vermeintlich zeigen, daß eine allegorische Auslegung im eigentlichen Sinne äußerst selten, dagegen umso häufiger das vorkommt, was man typologische Auslegung genannt hat[2]). Auch zu dieser Auslegungsweise muß die Hermeneutik Stellung nehmen.

Die technischen Ausdrücke „allegorisch" und „typologisch" kommen beide im N.T. vor, — der erste Gal. 4, 24 in einer Verbindung, in der es übrigens zweifelhaft ist, ob nicht eher eine typologische Auslegung statt einer allegorischen vorliegt, der zweite 1. Kor. 10, 11. Diese beiden Auslegungsweisen können mitunter einander sehr ähnlich sehen, und doch sind die Grundvorstellungen, aus denen sie erwachsen, äußerst verschieden.

Um dem auf den Grund zu kommen, müssen wir uns erst das Verhältnis der neutestamentlichen Schriftsteller zum A.T. in seinen Hauptzügen klar machen. Das A.T. war ihre heilige Schrift, die für sie eine einzigartige Autorität hatte. Und doch fühlten sie sich durch den Wortlaut des Textes nicht stark gebunden. Der hebräische Text und die Sept. werden nebeneinander anerkannt und benutzt; der alttestamentliche Kanon scheint nicht fest abgegrenzt zu sein; jedenfalls ist es eine ganz bestimmte Gruppe der alttestamentlichen Schriften, aus der die neutestamentlichen Schriftsteller vorzugsweise schöpfen (vgl. oben S. 60 A. 1); man zitiert sehr frei, offenbar in der Regel nach dem Gedächtnis. Aber trotzdem hegt man die tiefste Ehrfurcht vor jedem Schriftwort; es steht fest, daß οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή (Joh. 10, 35; vgl. 2. Tim. 3, 15 ff.).

Man darf sich daher nicht darüber wundern, daß das N.T. in so ausgedehntem Maße die alttestamentlichen Schriften benutzt. Bei der Benutzung ist nämlich nicht nur an direkte Zitate zu denken. Es wird überhaupt schwer sein, die eigentlichen Zitate von den bloßen Hinweisen zu scheiden. Deshalb kann man die Zahl der Zitate nicht bestimmt angeben. Dittmars Vetus Test. in Novo gibt einen lebendigen Eindruck von der großen Anzahl von Zitaten und Hinweisen.

---

[1]) Unter der diesbezüglichen Literatur ist besonders hervorzuheben J. C. Döpke: Hermeneutik der neutest. Schriftsteller, 1829; A. Tholuck: Das Alte Test. im N.T., 1868. — Eine Übersicht über das biblische Material geben E. Hühn (Die alttest. Zitate und Reminiszensen im N.T. 1900) und W. Dittmar (Vetus Test. in Novo I—II, 1899–1903).

[2]) Sehr oft liegt keine typologische Auslegung im eigentlichen Sinne, sondern eine typologische Betrachtungsweise der alttestamentlichen Geschichte vor. Wir werden später hierauf zurückkommen.

In der Apok. hat Swete in 278 von den 404 Versen Anspielungen an alttestamentliche Stellen gefunden[1]).

Wichtiger als die Zahl zu bestimmen ist es, über die Absicht und die Art und Weise der Benutzung des A.T. im N.T. sich klar zu werden. Was die Absicht betrifft, ist zu beachten, daß diese keineswegs immer die ist, die Richtigkeit einer Behauptung zu beweisen. Die Exegeten sind oft allzuschnell bei der Hand, jede Anführung einer alttestamentlichen Stelle mit der Bezeichnung „Schriftbeweis" zu stempeln. Auch die jüdischen Rabbiner verwendeten nicht selten alttestamentliche Worte, um durch sie Wahrheiten auszudrücken, die nach ihrer Ansicht keineswegs einen „Schriftbeweis" nötig hatten, weil sie allgemein anerkannt waren[2]). Aber man will nun einmal gerne eine Anknüpfung für seine Gedanken im Schriftwort finden. Im N.T. kommt, wie wir bald sehen werden, mitunter eine Anwendung des A.T. vor, die bloß darin besteht, daß man neutestamentliche Gedanken in alttestamentliche Worte kleidet.

Was die Art und Weise der Benutzung des A.T. im N.T. angeht, ist es wichtig zu erkennen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller im großen und ganzen das buchstäbliche Verständnis des alttestamentlichen Textes festhalten. Wo die neutestamentlichen Gedanken von den alttestamentlichen bestimmt abweichen, macht man keinen Versuch, sie im A.T. zu finden oder sie von dort aus zu beweisen. In der Bergpredigt stellt Jesus sein machtvolles ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν dem alttestamentlichen Wort gegenüber; er zeigt gerade dadurch, daß er keinen Augenblick daran denkt, jenem seine eigentliche und buchstäbliche Meinung zu rauben. Und wenn Paulus seine bahnbrechenden Gedanken über das Heil durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke ausspricht, verweist er allerdings, z. B. Röm. 4, auf Stellen des A.T., in denen Ansätze dieser Gedanken vorkommen, aber es fällt ihm nie ein, zu verbergen, daß diese Gedanken, die er in der Nachfolge Jesu sich angeeignet hat, von den alttestamentlichen grundsätzlich verschieden sind. Er bedenkt sich nicht zu sagen, daß das Gesetz aufgehoben ist. Christus ist für ihn des Gesetzes Ende. Was hierin liegt, tritt noch klarer hervor, wenn man die Stellung des Paulus zum A.T. mit dem exegetischen Verfahren vergleicht, das bald in kirchlichen Kreisen geläufig wurde und in einem Brief wie dem Barnabasbrief typisch in Erscheinung tritt. Hier werden die alttestament-

[1]) H. B. Swete: The apocalypse of St. John, 1906, S. CXXXV ff.

[2]) G. Aicher: Das Alte Test. in der Mischna, S. 107 ff.

lichen Gesetze umgedeutet und erhalten durch die Kunstgriffe der allegorischen Auslegung einen ganz anderen Sinn. Paulus dagegen läßt die Worte des alttestamentlichen Gesetzes ihre eigene und buchstäbliche Bedeutung behalten.

So gestaltet sich in den Hauptpunkten das Verhältnis der neutestamentlichen Autoren zu den alttestamentlichen Texten. Aber nebenher finden sich nicht wenige Stellen, in denen wir einer nach unserer Auffassung auffallenden Benutzung der alttestamentlichen Worte gegenüberstehen.

Hier kann *erstens* das schon erwähnte Verhältnis angeführt werden, daß ein

neutestamentlicher Schriftsteller alttestamentliche Worte anwendet, um durch sie seine eigenen Gedanken auszudrücken, selbst wenn die Worte des A.T. in ihrem ursprünglichen Zusammenhang einen ganz anderen Sinn haben.

Ein besonders lehrreiches Beispiel hierfür gibt Röm. 10, 5ff. Es ist undenkbar, daß Paulus über den Inhalt dieser zentralen Stelle des A.T. (Deut. 30, 11–14), die hier zur Anwendung kommt, sich nicht vollständig klar gewesen ist. Man kann sich auch nicht denken, daß er die entscheidenden Worte in Deut. 30, 14 bewußt ausläßt („daß du es tust"), um dadurch den Text mit seinen eigenen Gedanken in Übereinstimmung zu bringen. Der Gedankengang des Paulus wird aber klar und verständlich, sobald man bloß davon absieht, überall einen „Schriftbeweis" finden zu wollen, wo ein alttestamentliches Wort angeführt wird. Es dürfte dem Apostel nahe gelegen haben, gerade diese Stelle aus dem A.T. anzuwenden, sofern es ihm darum zu tun gewesen ist, gleichzeitig mit der Feststellung der tiefen Kluft in der Offenbarung vom alten zum neuen Bunde, auch auf eine entscheidende Ähnlichkeit hinzuweisen, – nämlich auf die, daß es in beiden Fällen Gott ist, der in seiner Offenbarung dem Menschen entgegengekommen ist, – und daß es nicht der Mensch ist, der jene aus eigener Kraft aus dem Himmel herabgeholt hat. Die Anwendung der alttestamentlichen Stelle in dieser Weise ist ein genialer Griff, wenn Paulus gerade den Grundgedanken zum Ausdruck bringen will, den er verschiedentlich ausspricht, daß es derselbe Gott ist, der uns im A.T. und N.T. begegnet, – und daß trotzdem das N.T. im Vergleich zum alten Bunde ein ganz neuer Bund ist.

Es könnten nicht wenige andere Stellen angeführt werden, an denen die alttestamentlichen Worte nur *zur Einkleidung neutestamentlicher Gedanken dienen*, ohne daß ihnen die geringste Be-

deutung als Beweis zugeschrieben wird. Eine solche Anwendung mußte dem neutestamentlichen Autor, der in der heiligen Schrift des A.T. lebte und atmete, ganz natürlich erscheinen. Es ist z. B. Röm. 10,18 kein Grund zu der Annahme, Paulus sollte vergessen haben, daß die Worte aus Ps. 19,5 von der Offenbarung Gottes in der Natur (durch die Größe des Himmelsgewölbes) handelten. Aber diese Worte aus dem 19. Psalm fallen ihm unwillkürlich in dem Augenblicke ein, in welchem er die Tatsache feststellen will, daß das Evangelium überall, also auch den Juden verkündigt worden ist, — eine Tatsache, die keinen Schriftbeweis nötig hatte, und deren Tatsächlichkeit er um so weniger bezweifeln konnte, als er ja selber, wo er auch hinkam, niemals die jüdische Synagoge vergaß. Das war ihm eine ebenso sichere Wirklichkeit wie die, daß Gott durch die Größe des Himmelsgewölbes zu den Menschen überall auf dem Erdenrund redet[1]).

Zweitens kommen im N.T. einige wenige Stellen vor, in denen eine allegorische Auslegung alttestamentlicher Text-Worte vorliegt. Die Stellen sind jedoch nicht zahlreich; die beste und klarste unter ihnen ist zweifellos 1. Kor. 9,9. Hier könnte sogar der Anschein entstehen, als ob Paulus leugnen wollte, daß die buchstäbliche Bedeutung von Deut. 25,4 noch neben der allegorischen fortbestehe. Aber wenn wir wissen, daß er sonst das alttestamentliche Gesetz seine buchstäbliche Meinung behalten läßt, so dürfen wir kaum annehmen, daß wir hier eine allegorische Auslegung in ihrer extremen Form vor uns haben. Die anderen Stellen, die in dieser Verbindung angeführt werden können, sind mehr spezieller Art. Wenn Paulus z. B. Gal. 3,16 betont, daß das Wort σπέρμα (der Same Abrahams) Einzahl ist, und aus dem Grunde von Christus zu verstehen ist, oder wenn Jesus im Zitat aus Ps. 82,6 (Joh. 10,34) das Wort θεοί in einer anderen Weise als im Urtext begründet unterstreicht, stehen wir eher einer der oben erwähnten rabbinischen Auslegungsmethoden gegenüber als einer Allegorie im gewöhnlichen Sinne. Jesus und Paulus gebrauchen also an diesen Stellen eine Beweismethode, die auf ihre eigenen Zeitgenossen überzeugend wirken mußte (argumenta ad hominem). — Wenn der unter der Wüstenwanderung vorkommende Wasser spendende Fels (1. Kor.

[1]) Die freie Anwendung des A.T., — nicht als Schriftbeweis, sondern in der Weise, daß die Worte dem Schriftsteller natürlich in die Feder fließen, weil er mit dem A.T. vertraut ist, kann besonders in der Apok. beobachtet werden, vgl. A. Schlatter: Das Alte Test. in der joh. Apok., 1912, und E. Lohmeyer: Die Offenbarung Joh., S. 190f.

10,4) auf Christus gedeutet wird, könnte das eher als eine Allegorie im eigentlichen Sinne bezeichnet werden. Wir befinden uns aber hier in einem Textzusammenhang, in dem den Ereignissen der Wüstenwanderung eine vorbildliche („typische" – τυπικῶς 1. Kor. 10,11) Bedeutung für die Gegenwart zugeschrieben wird, – in dem also m. a. W. nicht so sehr davon die Rede ist, eine Auslegung des alttestamentlichen Textes zu geben, als vielmehr für die Gegenwart eine Belehrung auszunutzen, die durch Analogieschlüsse aus dem Texte gewonnen werden kann. In ähnlicher Weise muß man Gal. 4,21ff. – wie oben erwähnt – trotz des Vorkommens des Wortes ἀλληγορούμενα in V. 24 fragen, ob wir an dieser Stelle nicht eher eine „typologische Auslegung" statt einer allegorischen im eigentlichen Sinne vor uns haben.

Wir werden damit zu einer eingehenderen Untersuchung der typologischen Benutzung des A.T. im N.T. geführt, – einer Methode, durch die das N.T. neue Bahnen einschlägt[1]), und die auch viel charakteristischer für seine Schriftanwendung ist als die allegorische Auslegungsweise. Man hat diese Methode die typologische Auslegung genannt, obwohl in vielen Fällen eine Auslegung des alttestamentlichen Textes garnicht beabsichtigt ist. Der neutestamentliche Verfasser findet aber im Inhalte des alttestamentlichen Textes – gerade durch die buchstäbliche Meinung des Textes[2]) – einen Hinweis auf etwas Kommendes, das gleicher Art, aber von noch größerer Bedeutung und Tragweite ist.

Das im Texte Erwähnte – es mag eine Person, eine Handlung, ein Ereignis, eine Einrichtung oder sonst irgend ein Verhältnis sein – wird als vorbildlich, „typisch", für etwas Zukünftiges betrachtet, in welchem es sich in vollkommenerer und reicherer Weise entfaltet. Dieses Zukünftige wird der Antitypus genannt (1. Pet. 3,21)[3]). Die „typologische Auslegung" ist also nicht so sehr eine Auslegung als eine historische Betrachtung, eine Art und Weise, die geschichtlichen Ereignisse und Verhältnisse zu beurteilen, – eine Art Philosophie der Geschichte, wenn man will.

---

[1]) Vgl. Döpke: Hermeneutik der neutest. Schriftsteller, S. 58f. – Zur typologischen Auslegung oder Betrachtungsweise vgl. besonders P. Fairbairns großes Werk: The Typology of Scripture I—II, 1870.

[2]) Der Unterschied zwischen der typologischen Auslegung (oder Betrachtungsweise) und der allegorischen ist m. a. W. der: Die allegorische Auslegung geht neben der buchstäblichen Erklärung ihren eigenen Weg (ist von ihr unabhängig, ja kann sie sogar ausschließen), während die typologische Auslegung (Betrachtungsweise) gerade von der buchstäblichen Erklärung ausgeht.

[3]) Hebr. 9,24 ist das Wort Antitypus dagegen = Typus gebraucht.

Die typologische Betrachtungsweise (eine korrektere, entsprechendere Bezeichnung als typologische Auslegung) kommt mitunter auch in solchen Fällen vor, in denen die geistige Verwandtschaft des Typus mit dem Antitypus äußerst gering ist. So z. B., wenn die Wasser der Sintflut ein Vorbild des Taufwassers darstellen sollen, 1. Pet. 3,21. (Parenthetisch kann bemerkt werden, daß gerade diese Stelle beweist, daß der Verfasser nicht eine Auslegung des alttestamentlichen Textes vor Augen hat[1].) Aber gewöhnlich ist tatsächlich ein tieferer Zusammenhang vorhanden, der darin begründet ist, daß die Geschichte sich wiederholt, und daß besonders in der Religionsgeschichte oft eine große geistige Verwandtschaft zwischen Personen und Ereignissen zu den verschiedenen Zeiten besteht. Es sind dieselben religiösen Grundkräfte, die wirksam sind; es ist derselbe ständig fortgesetzte Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen mit einer Zuspitzung des Gegensatzes dieser beiden Mächte. Nach der Grundanschauung der neutestamentlichen Autoren zeigt die Geschichte eine vorwärtsschreitende Entwicklung in der Offenbarung Gottes[2], eine ständig reichere Selbstentfaltung Gottes in Verbindung mit fortwährend gewaltigeren Ausbrüche der bösen Kräfte in der Menschheit. Die Bedeutung der typologischen Betrachtungsweise ist die, daß sie uns den Blick für die Einheit in der Offenbarung Gottes öffnet und gerade dadurch uns die bleibende Bedeutung, die jeder kleine Teil der Offenbarung für die Gesamtheit hat, erkennen läßt[3].

Als Beispiele für die vielen im N.T. herangezogenen Typen aus dem A.T. können angeführt werden: Adam als Typus für Christus, Röm. 5,12ff.; vgl. 1. Kor. 15,45; der Prophet Elias als Typus für Johannes den Täufer, Matth. 11,14 und 17,12. Der Vorgang mit der Kupferschlange in der Wüste (Num. 21,4—9) erläutert das religiöse Glaubensverhältnis und wird dadurch typisch für die christliche Offenbarung, in der das persönliche Vertrauensverhältnis zu Jesus die entscheidende Grundlage bildet (Joh. 3,14). Abraham wird freilich nicht der Typus des Gläubigen genannt, sondern „der Gläubigen Vater" (Röm. 4,11), womit doch dasselbe gemeint ist. Sara wird als Typus der

[1]) Ein ebenso deutliches Beispiel hierfür ist die von Paulus 2. Kor. 8,15 sogar mit καθὼς γέγραπται eingeleitete Stelle aus Ex. 16,18.

[2]) Vgl. Farrars schönes Wort: „A great part of the Bible is History, and all History, rightly understood, is also a Bible" (History of interpretation, Vorwort, S. XII).

[3]) „The future is mirrored in the past; and the thing that has been, is, in all its essential features, the same that shall be" (Fairbairn: The Typology etc. I, S. 229).

neutestamentlichen Gemeinde betrachtet (Gal. 4, 22ff., vgl. 1. Pet. 3, 6)[1]).

Mitunter kann ein Zug aus der alttestamentlichen Geschichte auch als Typus für etwas gebraucht werden, das noch nicht eingetroffen ist, aber kommen wird, Matth. 24, 37ff.; und Jesus scheint Luk. 22, 15–16 sein letztes Mahl mit seinen Jüngern als Typus des kommenden Zusammenseins im Reiche Gottes anzusehen.

Der alttestamentliche „Typus", der im N.T. die größte Bedeutung gewinnt, ist „der leidende Gerechte", dem wir in den Psalmen und bei den Propheten begegnen (besonders Ps. 22, Ps. 69 und Jes. 53). Dasselbe gilt von dem unbedingt frommen Menschen, den Gott nicht verlassen kann (Ps. 16), und für den die Herrlichkeit bereitet ist (Ps. 8). In diesen alttestamentlichen Stellen fand Jesus eine Beschreibung des Ideals, das er nach der Bestimmung Gottes verwirklichen sollte; und die neutestamentlichen Verfasser sahen daher in diesen Stellen „Prophezeiungen" auf Jesus. Liegt derartiges vor, so erhebt sich die Frage, ob wir hier nicht mehr als einer bloß typologischen Betrachtungsweise gegenüberstehen, m. a. W. ob nicht von seiten der neutestamentlichen Autoren eine wirkliche Auslegung des alttestamentlichen Textes vorliegt. Die Grenze zwischen diesen beiden ist keineswegs leicht zu ziehen. Falls die neutestamentlichen Verfasser sagen wollen, daß der alttestamentliche Schriftsteller eine klare Vorstellung von dem kommenden Antitypus gehabt hat, dann stehen wir vor einer Auslegung. Wenn sie dagegen sagen wollen, daß es Gott ist, der durch das alttestamentliche Vorbild die Menschen auf das Verstehen der kommenden Erfüllung hat vorbereiten wollen, dann liegt eine typologische Betrachtungsweise vor. Was die Unterscheidung hier besonders schwierig macht, ist der Umstand — den wir oben S. 7ff. ausführlich besprochen haben —, daß in jedem menschlichen Wort mehr liegen kann als die Gedanken, die derjenige, der sie ausgesprochen hat, klar erkannt hat. Hieraus folgt, daß wir mit Abstufungen zwischen diesen beiden Möglichkeiten rechnen müssen. Mit halbbewußten oder teilweise bewußten Ahnungen des Kommenden ist besonders auf religiösem Gebiete zu rechnen. Ein Leugnen dessen, daß prophetische Persönlichkeiten das Zukünftige ahnen und beschreiben können, wäre töricht. Es liegt daher im vorliegenden Falle durchaus innerhalb der Grenzen des Möglichen, daß die alttestamentlichen Autoren, die den leidenden Gerechten und seine Erhöhung gerade durch das Leiden beschreiben, aus ihren eigenen und den Erfahrungen und Erleb-

[1]) „Die neutest. Allegorie, wie sie hier Paulus gebraucht, ist nichts anderes als der typische Sinn", Tholuck: Das Alte Test. im N.T., S. 39.

nissen ihrer Zeit heraus zur Erkenntnis der Wahrheit durchgedrungen sind, daß das sanftmütige Leiden die größte geistige Macht in der Welt ist, und daß sie daher teilweise bewußt vorausgesagt haben können, daß Gottes Heil auf diesem Wege verwirklicht werden soll. Und es kann die Absicht der neutestamentlichen Schriftsteller sein, dies auszudrücken. Wir werden indes ja niemals vollständig ausmessen können, wie viel oder wie wenig des Zukünftigen den prophetischen Persönlichkeiten bewußt gewesen ist. Wir können daher auch nicht immer zur Klarheit darüber kommen, bis zu welchem Grade die neutestamentlichen Autoren eine Auslegung der benutzten Stellen des A.T. zu geben meinten[1]). Dies hat indessen wohl, alles in allem genommen, auch nur geringere Bedeutung, — aber trotzdem ist die Scheidung der typologischen Auslegung von der typologischen Betrachtungsweise zu versuchen und kann auch oft durchgeführt werden. — Wichtiger ist die Frage nach der Wahrheit in der typologischen Betrachtungsweise, — in der Be-

[1]) Besonders von der Anwendung des A.T. im Munde Jesu gilt, daß sie mehr in einer typologischen Betrachtungsweise als in einer typologischen Auslegung besteht, vgl. besonders Tholuck: Das A.T. im N.T., S. 29ff. Jesu Benutzung von Jes. 29, 13 (Matth. 15, 7ff.; Mark. 7, 16ff.) zeugt von typologischer Betrachtungsweise selbst dort, wo der Ausdruck ἐπροφήτευσεν verwendet wird; denn Jesus kann kaum behaupten wollen, daß Jesaja bewußt an die Pharisäer gedacht habe. — Auch ist keineswegs ausgemacht, daß Jesus Matth. 22, 43 mit dem Ausdruck ἐν πνεύματι sagen will, daß der Verfasser des Psalms sich des vollen Inhalts der Worte bewußt gewesen sei. Es ist möglich, daß er im Gegenteil nur sagen will, daß die Worte — gerade weil sie ἐν πνεύματι ausgesprochen sind — die Vorstellung von einer so erhabenen Persönlichkeit enthielten, daß sie ihre Erfüllung nur in ihm finden können, der sich nicht bloß mehr als Salomo, sondern auch mehr als David zu sein weiß. In solchem Fall hat Jesus auch hier keine Auslegung in dem Sinne gegeben, daß er hat sagen wollen, wie viel dem Autor selber klar bewußt gewesen ist, sondern er hat darauf hinweisen wollen, daß in den Worten ein tieferer Inhalt liege, als es dem Verfasser bewußt gewesen ist. — Der Verfasser des Hebr. verwendet in ausgedehntem Maße die typologische Betrachtungsweise. — Bei vielen neutestamentlichen Stellen wird es unmöglich sein, zu entscheiden, ob die Benutzung des A.T.s nach der Meinung des Schriftstellers eine Auslegung sein soll oder nur bezweckt, entweder auf einen typologischen Zusammenhang hinzuweisen oder in loserer Weise an die Gedanken der alttestamentlichen Worte anzuknüpfen. Der Exeget muß aber trotzdem überall die Frage stellen, wie der Verfasser sich das Verhältnis gedacht hat. Genau so wie Exegeten oft einen „Schriftbeweis" dort feststellen, wo ein „Beweis" garnicht beabsichtigt ist, so sind sie auch oft allzuleicht geneigt, dort eine „Auslegung" zu finden, wo nur von einer typologischen Betrachtungsweise oder von einer loseren Anknüpfung an die Worte des A.T.s die Rede ist. Diese Unterscheidung ist innerhalb der Exegese nicht immer genügend beachtet worden.

hauptung, daß jedenfalls eine „Realprophetie" vorliegt, d. h. eine Tatsache, durch die Gott auf etwas Kommendes, Zukünftiges hingewiesen hat. Die Beantwortung dieser Frage gehört aber in das Gebiet der religiösen Überzeugung, der Gesamtauffassung der Menschheitsgeschichte, und ist deshalb nicht durch hermeneutische Theorien über die rechte Auslegungsweise zu entscheiden[1]).

Überall, wo eine typologische Betrachtungsweise (oder Auslegung) im N.T. vorliegt, ist es die Aufgabe des Exegeten, den geistesgeschichtlichen Zusammenhang aufzudecken, auf den der neutestamentliche Verfasser die Aufmerksamkeit hinzulenken gewünscht hat. Denn mag er nun eine Auslegung der betreffenden Stelle des A.T. beabsichtigt haben oder nicht, so hat er jedenfalls darauf hinweisen wollen, daß ein geistiger Zusammenhang vorhanden sei, — daß Gott also durch den alttestamentlichen Typus den Blick der Menschen vorwärts auf die von Gott bestimmte, jenem entsprechende Erfüllung — den „Antitypus" — hat hinlenken wollen.

Falls der oben nachgewiesene Unterschied zwischen einer typologischen Auslegung und einer typologischen Betrachtungsweise wirklich vorliegt, so ist damit gegeben, daß es ganz falsch sein würde, die typologische Auslegung als ein hermeneutisches Prinzip aufzustellen. Etwas anderes ist es, daß sie einer berechtigten Betrachtung der Geschichte Ausdruck geben kann. Aus diesem Grunde sind die Bestrebungen des Coccejus verfehlt[2]), ebenso wie auch das Werk J. C. K. v. Hofmanns „Weissagung und Erfüllung", das eine Zeitlang einen nicht geringen Einfluß ausübte, nach unserer Ansicht von einem exegetischen Gesichtspunkte aus betrachtet weit übers Ziel schießt.

Exegetisch hat die typologische Betrachtungsweise nur die Bedeutung, den Exegeten daran zu erinnern, daß prophetische Aussagen einen tieferen Inhalt haben können, als es dem Urheber selber bewußt gewesen ist. Sie gibt einen Wink, in welcher Richtung die Gedanken sich bewegen müssen, wenn man feststellen will, ob ein solcher Inhalt vorliegt. Aber sie fügt nichts eigentlich Neues zu den Regeln und Methoden, die zu befolgen sind, wenn man den Textinhalt fest-

[1]) Nachträglich habe ich das Buch von O. Michel „Paulus und seine Bibel", 1929, gelesen. Auch er betont: „Paulus denkt mehr typologisch als allegorisch im eigentlichen Sinne", S. 110, vgl. S. 122, 128, 153, 157, 180.

[2]) Es verdient doch erwähnt zu werden, daß Coccejus neben der typologischen Auslegung die buchstäbliche Meinung bestimmt festhielt, vgl. H. N. Clausen: Hermeneutik, 1840, S. 329.

stellen will. In dieser Frage müssen, wie schon gesagt, der nächste Textzusammenhang, die Verfasserpersönlichkeit, die Zeitverhältnisse u. ä. den Weg weisen.

Wir versuchen jetzt eine Zusammenfassung dessen zu geben, was bisher über die Benutzung des A.T. im N.T. entwickelt ist. Wir haben sowohl bei Jesus als auch bei Paulus gesehen, daß eine unbedingte Anerkennung des A.T. mit einem souveränen Freiheitsgefühl ihm gegenüber Hand in Hand geht. Von einem Teil des geistigen Inhalts des A.T., den man gerade buchstäblich versteht, nimmt man von dem Standpunkt des neuen Bundes aus entschieden Abstand. Wir haben ferner gesehen, daß bisweilen — wenn auch sehr selten — eine allegorische Auslegung oder eine mit ihr verwandte Interpretation alttestamentlicher Aussagen geübt wird. Wir haben außerdem festgestellt, daß das persönliche Vertrautsein mit dem A.T. die neutestamentlichen Schriftsteller unwillkürlich dazu bringen kann, ihre Gedanken durch alttestamentliche Worte auszudrücken. Und wir haben schließlich gefunden, daß die neutestamentlichen Autoren durch ihre typologische Betrachtungsweise, die sich mitunter dem Charakter einer Auslegung nähert, ein tiefes religiöses Verständnis dafür zeigen, daß innerhalb der Offenbarungsgeschichte eine Entwicklung sich vollzieht, durch die die Heilsgedanken Gottes nach und nach klarer hervortreten.

Aber das Größte und besonders Bedeutungsvolle, was wir gesehen haben, ist die Tatsache, daß die neutestamentlichen Schriftsteller in einer Zeit, in der die allegorische Auslegung sowohl innerhalb des religiösen und philosophischen Geisteslebens auf griechischem Boden als auch innerhalb des Judentums herrschte, — in einer Zeit, in welcher der gegebene Weg der wäre, die alttestamentlichen Aussagen umzudeuten anstatt sich in Gegensatz zu ihnen zu stellen, — trotz alledem den buchstäblichen Sinn des A.T. festgehalten haben. Es wäre an und für sich nicht richtig, für die Methode des Auslegens eine autoritative Anleitung im N.T. selber zu suchen. Das N.T. beabsichtigt ganz gewiß nicht, uns Aufklärung auf all den Gebieten zu geben, auf denen es die Aufgabe der Wissenschaft ist, sich selber den Weg zur Erkenntnis zu bahnen, und will uns daher keine wissenschaftlichen Auslegungsregeln geben. Aber aus dem oben Ausgeführten geht doch hervor, daß es jedenfalls ein Verkennen der tatsächlichen Verhältnisse ist, wenn man die Berechtigung der allegorischen Auslegung durch einen Hinweis auf das Verfahren im N.T. verteidigen will. Denn im großen und ganzen wird die buchstäbliche Auslegung dort in Ehren gehalten. Wenn Luther den einen Schriftsinn (unus

simplex sensus) wiederum stark betonte, so war er auch in diesem Punkte in Übereinstimmung mit dem Geiste des N.T.

Es sei nochmals — im Anschluß an und in Weiterführung des oben S. 218 Gesagten — hervorgehoben: Wenn der eine Schriftsinn oft mit dem sensus literalis, dem buchstäblichen Sinne, identifiziert worden ist, so war die Absicht damit nicht, einer Buchstaben-Knechtschaft das Wort zu reden. Man hat auch nicht die Absicht gehabt, die Arten des Verstehens, in denen alle seelischen Funktionen des verstehenden Subjekts wirksam sind, auszuschließen. Man hat nur jedes Allegorisieren, jedes willkürliche Spiel mit Worten ablehnen und dem gegenüber hervorheben wollen, daß der Weg zum religiösen Verständnis durch den Buchstaben geht. Man hat das Recht des Buchstabens betonen wollen. „Sine littera, scriptura quid est?" Man hat nicht die Alleinherrschaft des Buchstabens, sondern die Erhabenheit des Buchstabens als das Gewand, in welches der Geist hier auf Erden sich kleiden muß, unterstreichen wollen.

§ 9. Die Schrift legt sich selber aus (die Analogie der Schrift).

Neben das Prinzip des einen Schriftsinnes stellten die Reformatoren einen anderen Grundsatz, der bereits 1519 von Luther folgendermaßen formuliert worden ist: scriptura sacra sui ipsius interpres[1]).

Es mußte den Reformatoren alles daran liegen, in jeder Weise die perspicuitas der Schrift festzustellen. Die Lehre der katholischen Kirche, nur die Kirche könne über die rechte Auslegung der Schrift entscheiden, wird u. a. damit begründet, daß Laien nicht im Stande seien, die Schrift zu verstehen. Als eine Schrift des Altertums ist sie natürlich schwer zu verstehen; zu ihrem Verständnis werden nicht geringe Voraussetzungen erfordert, historische und religiöse Kenntnisse u. a. Wollten die Reformatoren daher die Bibel den Laien in die Hand geben, mußten sie beweisen können, daß sie auch für den einfachen Mann verständlich sei. Natürlich konnten sie nicht leugnen, daß im A.T. wie im N.T. viele dunkle Stellen vorkommen; sie verwiesen aber dann darauf, daß eine genügende Anzahl klarer Stellen sich findet, von denen aus die dunkeln zu verstehen sind (iuxta scripturas certas et claras, Apol. XIII).

Luther übersah keineswegs die Schwierigkeiten, die sich an dieses Auslegungsprinzip knüpfen. Er kam mit der Zeit mehr und mehr zur Klarheit darüber, daß diese Auslegung von dem Schriftganzen aus,

[1]) W. A. VII, S. 97, 21 ff.; vgl. K. Holl: Ges. Aufs. zur Kirchengesch. I, S. 559.

von der „Analogie der Schrift" aus, keineswegs eine leichte Sache sei. Erstens wurde sie dadurch erschwert, daß innerhalb dieses Schriftganzen so große Unterschiede vorhanden sind, wie der zwischen A.T. und N.T. Und zweitens sah Luther, daß auch innerhalb des N.T. große Unterschiede bestehen. Bekanntlich hatte Luther einen besonders scharfen Blick für den Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus, — in diesem Punkte vielleicht sogar einen schärferen Blick, als die wirklichen Verhältnisse es erheischen. Das alles führte Luther dazu, das Schriftganze mit „Christus" zu identifizieren. Die Einheit der Schrift sei in Christus gegeben; dagegen sei keine „schriftstellerische Einheit" vorhanden. Und in seiner praktischen Exegese zog Luther die Folgerung hieraus; jeder Verfasser sei für sich zu verstehen; man müsse sich den Weg zur Erkenntnis des „Zieles" (scopus) jedes einzelnen Schriftstellers bahnen und die Einzelheiten in jeder Schrift von diesem Hauptziel aus erklären.

Aber diese klare Erkenntnis wurde von den Nachfolgern Luthers nicht festgehalten. Die Vorstellung von der Schrift, die sich selber auslege, entwickelte sich allmählich zu dem Gedanken der oben (S. 210) erwähnten „summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis scripturae locis collectae". Und diese „summa" wurde nach und nach mit der eigenen dogmatischen Grundanschauung des betreffenden Dogmatikers identifiziert. An die Stelle der Schrift, die sich selber auslege, trat die konfessionelle Grundanschauung als Auslegerin der Schrift[1]).

Die geschichtliche Entwicklung dieses Auslegungsprinzips läßt seine Formulierung als nicht glücklich erscheinen. Es kann zu ernsten Mißverständnissen und großen Gefahren führen. Dagegen hatte diese Auslegungsweise den großen Vorteil, daß das katholische Prinzip von der Kirche, d. h. dem Papste, als dem rechten Ausleger der Schrift klar abgewiesen wurde. Sie verwarf alle fremdartigen, von außen herangebrachten Normen als Grundlage für die Exegese. Man versuchte ernstlich, sich unter die Schrift selber zu stellen, in vollem Vertrauen darauf, daß der Gott, der der Kirche die heilige Schrift geschenkt habe, auch allen Christen in ihr eine klare und deutliche Anleitung zu ihrem Verständnis gegeben habe, wenn man diese Anleitung bloß in rechter Weise gebrauchen wolle.

---

[1]) Zum Beweis dafür, in welchem Grade dieses Auslegungsprinzip herrschend wurde, diene folgende Aussage als Beispiel: „analogia fidei est fundamentum ac principium generale, ad cuius normam omnes scripturae expositiones, tamquam ad lapidem lydium, exigendae sunt" (J. J. Rambach: Institutiones hermeneuticae sacrae, 1723, S. 91 f.).

Wenn aber das Prinzip der Schriftanalogie in der späteren Zeit nicht so verstanden wurde, wie Luther es tat, mußte es Gefahren mit sich bringen. Alles war davon abhängig, wie man das „Schriftganze", von dem aus alle dunkeln Einzelheiten zu erklären seien, verstand. Es konnte nicht anders kommen, als daß die menschliche Tendenz, so weit als möglich sich etwas Handgreifliches als Richtschnur zu verschaffen, sich auch hier geltend machte. Das Schriftganze sollte so konkret wie möglich vorgestellt werden. Und damit war gegeben, daß man den Blick für den Unterschied zwischen A.T. und N.T. verlor. Dies hat von Anfang an schicksalsschwere Folgen für die Schriftbetrachtung und Schriftbenutzung in der protestantischen Kirche gehabt. Obwohl Jesus selber, wie wir in § 8 gesehen haben, deutlich und bestimmt auf den Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Bunde hinweist, und Paulus in seiner Nachfolge diesen Standpunkt festhält, ist es allzeit den Jüngern Jesu schwer geworden, dabei zu bleiben. Und doch — so verhängnisvoll es ist, die Erhabenheit des A.T. und den tiefen Zusammenhang zwischen N.T. und A.T. zu leugnen, ebenso verhängnisvoll ist es, wenn man um des „Schriftganzen" willen den Unterschied übersieht oder vergißt. — Es wäre zu erwarten, daß schon das Vorhandensein einer Schrift wie Kohelet innerhalb des A.T. als ein ernstes Hindernis für jede mechanische Überbetonung des Gedankens eines „Schriftganzen" hätte wirken müssen.

Ferner mußte das Prinzip der „Analogie der Schrift" dazu beitragen, den Blick für die Unterschiede zwischen den einzelnen Verfasserpersönlichkeiten zu schwächen. Es ist einleuchtend, daß man mit viel größerem Recht von einem neutestamentlichen Schriftganzen reden kann als von einem solchem, das sowohl A.T. wie N.T. umfaßt. Und dennoch ist auch hier ein wirklich tieferes Verständnis nur möglich, wenn man die Schriftstellerindividualitäten beachtet. Es hat in der Geschichte der evangelischen Kirche lange Zeit gedauert, ehe dieser Gesichtspunkt durchdrang. Und er kann noch lange nicht als überall anerkannt betrachtet werden.

Noch eine dritte Gefahr liegt im Prinzip der Schriftanalogie. Es kann leicht dazu führen, daß man die Hilfe übersieht, die man zum Verständnis des N.T. aus anderen Schriften der damaligen Zeit, gleichzeitigen und älteren, gewinnen kann. Selbst wenn wir gesehen haben, daß man im Hinblick auf die Art und Weise der Benutzung solcher Quellen zum Verständnis des N.T. eine gewisse Vorsicht üben muß, und selbst wenn man in diesem Verfahren sich unter eine strenge methodische Zucht stellen muß, — so steht gleichwohl fest, daß Bei-

träge zum Verständnis auch aus Quellenschriften außerhalb des biblischen Schriftkreises gewonnen werden können. Eine durchgeführte Isolierung der Bibel von allen übrigen Schriften der damaligen Zeit wäre als methodisch unrichtig anzusehen.

Aber gibt denn dieses Auslegungsprinzip in keinem Punkte irgendwelche methodische Hülfe? Auch auf anderen literarischen Gebieten weist man auf ein solch größeres Ganzes als normgebend für die Auslegung der einzelnen Teile hin. „Homer und Hesiod können nur aus sich selbst erklärt werden[1])." Auf juridischem Gebiete spielt die „Rechtsanalogie" keine geringe Rolle[2]). Vom N.T. sagt Schleiermacher: „Als Zusammengehörigkeit und Harmonie der Gedanken des N.T. ist die Analogie des Glaubens allerdings ein wahrer Begriff[3])." Und in allerneuester Zeit tauchen Bestrebungen auf, dieses Auslegungsprinzip wieder zu Ehren zu bringen[4]).

Für die Entscheidung dieser Frage ist es von Bedeutung, ob das „Schriftganze" eine handgreifliche Größe oder nur eine imaginäre oder vielleicht ein Zwischending zwischen diesen beiden Möglichkeiten ist. Es ist ganz gewiß unhaltbar, in ihm eine handgreifliche Größe zu finden. Eine solche kann nur durch eine falsche Einengung des Begriffes gewonnen werden, indem man das Schriftganze auf ein dogmatisches System reduziert. — Auf der anderen Seite ist die entgegengesetzte Auffassung auch kaum ganz richtig. Nicht ohne Grund hat das „Schriftganze" in der Geschichte der Exegese eine so große Rolle gespielt. Eine imaginäre Größe hätte keine so große Bedeutung gewinnen können.

Man muß sich daher klar machen, daß das Schriftganze ein wirklicher Faktor ist, aber ein geistiger Faktor, der nicht bestimmt abgegrenzt oder definiert werden kann. Er kann trotzdem eine Realität sein[5]). Und das ist er, insofern die Bibel von Anfang bis Ende ein Bericht über die Offenbarung des einen und selben Gottes ist. Mag auch eine Entwicklung stattfinden, mag auch das N.T. einen entscheidenden Sprung in der Entwicklung darstellen, so kann dadurch der tiefe Zusammenhang nicht aufgehoben werden. Es ist der große Wert der typologischen Geschichtsbetrachtung, daß sie auf diesen Zusammenhang hinweist.

---

[1]) Birt: Hermeneutik, S. 98.

[2]) Vgl. J. Wach: Das Verstehen I, S. 15.

[3]) Schleiermacher: Hermeneutik, S. 82.

[4]) Vgl. u. a. Girgensohn: Die Inspiration der heiligen Schrift, S. 41ff.

[5]) Über die Anschauung Luthers von der Realität dieser Schrifteinheit vgl. E. Hirsch: Luthers deutsche Bibel, S. 44ff.

Hieraus folgt, daß das Schriftganze für das Entstehen eines umfassenden und tiefen Verständnisses der Einzelheiten seine Bedeutung hat. Aber es gewinnt erst recht Bedeutung, wenn das „historische" Verständnis mit dem religiösen „Erfahrungsverständnis" oder mit dem „Entscheidungsverständnis" in Verbindung tritt (vgl. oben S. 12ff.). Es wird daher die Aufgabe der Systematik sein — natürlich auf der Grundlage der exegetischen Einzelarbeit, — das Schriftganze, soweit das möglich ist, zu bestimmen (vgl. § 1, 9).

Für „das historische" oder „buchstäbliche" Verständnis — die Art des Verstehens, für die wissenschaftliche Normen aufgestellt werden können, — hat die Regel von der Schriftanalogie, von dem „Schriftganzen" als Norm für die Auslegung, nur mit starkem Vorbehalt Bedeutung. Sie ist dann unter dem Gesichtspunkte zu betrachten, daß man in dem Bemühen um das Verständnis der Einzelheiten immer zu der größeren Einheit vordringen muß, von der jene Einzelheiten als Glieder anzusehen sind. Und wir haben gesehen, daß man bei diesem Verfahren zu einer ständig größeren Einheit vordringen kann. Von der einzelnen Schrift geht man weiter zur Verfasserpersönlichkeit und dann zu einer noch größeren Einheit, die entsteht, wenn man die Persönlichkeit des Schriftstellers im Lichte und als Glied des geschichtlichen Hintergrundes sieht. Bei diesem Verfahren kann man auch davon reden, den einzelnen Schriftsteller im Lichte der größeren Einheit, die alle biblischen Autoren umfaßt, sehen zu wollen. Aber das Recht dazu hat man nur, wenn man bestimmt festhält, daß zwischen den näheren und den ferneren Bestandteilen dieser größeren Einheit zu scheiden ist, — und daß die näheren Teile für die Auslegung immer entscheidender sein müssen als die ferneren.

Selbst innerhalb des N.T. ist diese Unterscheidung festzuhalten. Allerdings ist hier ohne Zweifel ein recht großes Maß gemeinsamer Anschauungen vorhanden. Es dürfte nicht schwierig sein, nachzuweisen, daß das „apostolische Christentum" eine konkrete Größe ist. Paulus unterstreicht die Einheit zwischen seiner Auffassung des Christentums und der der ersten Apostel (1. Kor. 15, 11). Und trotz der vorhandenen Unterschiede besteht zweifellos eine solche Einheit. Das Prinzip der Schriftanalogie hat also hier eine nicht geringe Bedeutung. Aber trotzdem darf man auch hier nicht vergessen, daß bei der Anwendung dieser Regel die näheren Analogien von den ferneren zu scheiden sind. Z. B. werden Parallelen desselben Verfassers mit größerer Sicherheit als Beiträge zum Verständnis verwendet werden können als Par-

allelen aus den Schriften anderer Schriftsteller[1]). Und niemals darf eine mit Hülfe der Schriftanalogie gewonnene Auslegung der einzelnen Textstelle aufgezwungen werden, wenn sie mit der klaren und deutlichen Meinung der Stelle selbst — gesehen im Lichte ihrer allernächsten Textumgebung — in Widerspruch steht. Der nächste Textzusammenhang entscheidet.

[1]) Es sind hier im Hinblick auf „die Nähe" viele Abstufungen vorhanden. M. Nicolas stellt in „Essais d'Herméneutique", 1838, S. 25, eine ganze Skala näherer und fernerer Parallelen auf, um zu unterstreichen, daß, je ferner die biblischen Schriften, aus denen die Parallelen herangezogen werden, der zu erklärenden Schrift (im Hinblick auf Zeit, Ort, Grundanschauung u. a.) liegen, auf desto unsichererem Boden befindet man sich, wenn man diese Parallelen zur Aufklärung einer Stelle verwenden will.

Anhang.

§ 10. Kurze Übersicht über die Geschichte der Exegese.

Im ersten Paragraphen dieses Buches haben wir in aller Kürze die Geschichte der Hermeneutik dargestellt. Eine Übersicht über die Geschichte der Exegese kann nicht als ein ebenso wesentlicher Bestandteil der Hermeneutik angesehen werden. Aber es wird berechtigt erscheinen, eine solche unter dem Gesichtspunkt hinzuzufügen, daß sie die praktische Durchführung der hermeneutischen Theorien und Prinzipien zeigt. Es gibt auch andere Gesichtspunkte für die Darstellung der Geschichte der Exegese. Sie dürfte überhaupt als eine bedeutungsvolle Aufgabe gelten, insofern die Geschichte der Bibelerklärung zur Geschichte der Theologie im ganzen in enger und innerlicher Beziehung steht. Es ist bedauerlich, daß diese Aufgabe nicht stärker in Angriff genommen ist, als das gegenwärtig der Fall ist. Wir fühlen den Mangel einer zeitgemäßen Darstellung der Geschichte der Auslegung[1]). Aber es ist auf der anderen Seite verständlich, daß man dem Versuche, diese Aufgabe zu lösen, ausweicht. Eine befriedigende Lösung würde eine langjährige Beschäftigung mit dem Stoffe erfordern. Hier kann daher nur versucht werden, eine kurze Übersicht zu geben, — und, wie schon bemerkt, besonders von dem Gesichtspunkt aus, daß wir etwas über die Beziehungen der Auslegungstheorien zu der praktischen Auslegung selber erfahren wollen.

---

[1]) Unter älteren Darstellungen sind zu nennen G. W. Meyer: Geschichte der Schrifterklärung I—V, 1802—1809; Ed. Reuß: Die Geschichte der heil. Schriften des N.T.s[6], 1887, S. 574—679; H. N. Clausen: Hermeneutik, 1840, S. 87—388; F. W. Farrar: History of interpretation, 1886. — Unter den Beiträgen der neueren Zeit können hervorgehoben werden C. H. Turner: Patristic Commentaries on the Pauline Epistles in Hastings „Dict. of the Bible", Vol. V (Extra-Volume), S. 484—531. — Ein reiches Material aus der altkirchlichen Exegese hat Harold Smith in Übersetzung veröffentlicht in „Antenicene Exegesis of the Gospels" I—VI, 1925—1929.

Ein sehr großer Teil der exegetischen Literatur der alten Kirche ist leider verloren gegangen; nur die Titel der betreffenden Schriften kennen wir. Und die altkirchliche Bibelerklärung ist sicher noch reicher gewesen, als die Schriften, von denen wir wissen, es vermuten lassen. Gleichwohl können wir durch das, was bewahrt ist, einen einigermaßen ausreichenden Einblick in die altkirchliche Auslegung gewinnen. Es ist vielleicht auch möglich, daß der Eindruck nicht wesentlich geändert würde, selbst wenn noch mehr exegetische Arbeiten erhalten worden wären.

In dem ersten Jahrhundert scheint man die biblischen Schriften nicht zum ausdrücklichen Gegenstand einer Erklärung gemacht zu haben. Selbstverständlich gebrauchte man in ausgedehntem Maße die Schriften, und die zugrunde gelegte exegetische Methode kann durchschimmern. In welchem Grade die allegorische Methode Eingang fand, sieht man am besten an einer Schrift wie dem Barnabasbrief, der mit Hülfe der Allegorie einen großen Teil der alttestamentlichen Geschichte abtut.

Die erste eigentliche Auslegung, von der wir hören und von der Bruchstücke erhalten sind, stammt von dem bekannten Gnostiker Heraκleon, einem Schüler des Valentinus. Er hat einen Kommentar zum Joh.-Ev. geschrieben[1]). Hier herrscht eine zügellose allegorische Auslegung, mit deren Hilfe die Gedanken des Joh.-Ev. mit dem Valentinianismus in Übereinstimmung gebracht werden. Auch der Gnostiker Basilides hat Erklärungen geschrieben (εἰς τὸ εὐαγγέλιον), die aber verloren gegangen sind. Es wäre zu erwarten, daß der willkürliche Gebrauch der Allegorie von seiten der Häretiker den kirchlichen Exegeten zur Warnung vor der allegorischen Auslegungsweise gedient hätte. Das ist indessen nicht der Fall. Allerdings kann man bei Irenäus und Tertullian starke Vorwürfe gegen die Häretiker um ihrer Exegese willen finden; man kann auch z. B. bei Tertullian äußerst gesunde Aussagen über die Auslegung von Gleichnissen antreffen[2]). Aber sie selbst benutzen gleichwohl in ihrer exegetischen Praxis die Allegorie in reichem Maße.

[1]) Die Fragmente sind von Brooke gesammelt und finden sich in den von J. A. Robinson herausgegebenen „Texts and Studies", I, 4, 1891. Über die valentinianische Bibelauslegung im ganzen vgl. G. Heinrici: Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, 1871; C. Barth: Die Interpretation des N.T.s in der valentinianischen Gnosis (Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, VII, 3, 1911). Vgl. auch F. Torm: Valentinianismens Historie og Lœre, 1901, S. 158–162.

[2]) Vgl. de pudicitia, cap. 9; vgl. H. N. Clausen: Hermeneutik, S. 149, und über Irenäus vgl. Farrar: History of interpretation, S. 175 f.

Dies ist in noch höherem Grade bei Clemens Alexandrinus und Origenes der Fall. Der Letztgenannte ist als „der erste wirklich Bedeutende" unter den kirchlichen Exegeten bezeichnet worden[1]). Von einem Forscher wie Lightfoot wird er als Bibelerklärer in folgender Weise charakterisiert: „A deep thinker, an accurate grammarian, a most laborious worker, and a most earnest Christian, he not only laid the foundation, but to a very great extent built up the fabric of biblical interpretation[2])." Und doch ist es, wie wir in der Geschichte der Hermeneutik gesehen haben, gerade Origenes gewesen, der die allegorische Auslegung geradezu zum System erhoben und die Theorie von einem mehrfachen Schriftsinn aufgestellt hat. Trotzdem ist das Urteil Lightfoots nicht falsch. Man darf nicht, wenn man die altkirchliche Exegese recht würdigen will, in wissenschaftlicher Überhebung nur nach ihren unrichtigen Theorien urteilen. Man muß beachten, daß wir hier von Fall zu Fall erfahren können, wie die Praxis besser ist als die Theorie, — selbst wenn wir auch, wie wir kürzlich gesehen haben, feststellen können, daß die Praxis in anderen Fällen hinter der Theorie zurückbleibt; verhältnismäßig gesunde Grundsätze bei einigen Kirchenvätern führen keineswegs immer eine bessere Exegese mit sich. Was Origenes betrifft, so haben seine umfangreichen Kenntnisse[3]) und sein scharfes Denken ihm ausgezeichnete Dienste in der Exegese geleistet. Und die Einwirkung der biblischen Schriften auf sein empfängliches Gemüt hat ihn nicht selten veranlaßt, seine eigenen falschen Auslegungsprinzipien zu vergessen, um seine theologischen Gedanken aus den biblischen Aussagen selbst herauswachsen zu lassen. Als Exeget ist er nicht nur von seinen eigentlich exegetischen Schriften aus, sondern auch von seinem Schriftgebrauch im ganzen her zu beurteilen.

Der Einfluß des Origenes auf die spätere Auslegung war außergewöhnlich stark, obwohl er wegen seiner dogmatischen Anschauungen als Ketzer gestempelt wurde. Diese Beeinflussung erstreckte sich auf Exegeten der verschiedensten Typen. Etliche waren da, die theoretisch von der allegorischen Methode recht energisch Abstand nahmen. Diese gehörten zur sogenannten „antiochenischen Schule". Es ist zweifellos

---

[1]) Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur I, S. 338.

[2]) Lightfoot: Epistle to the Galatians, 1896, S. 227; vgl. auch Farrar: Hist. of interpr., S. 187 ff.

[3]) Nicht am wenigsten auf dem sprachlichen Gebiete. Belege für seinen scharfen Blick im Hinblick auf Nüancen in den sprachlichen Ausdrücken finden sich bei H. Smith: Antenicene Exegesis ... I, S. 59 ff.

ein Verdienst dieser Männer, daß sie versucht haben, die allegorischen Tendenzen der Auslegung zu unterbinden. Auf der anderen Seite scheint es, als ob moderne Forscher in ihrer Bewunderung für diese Tatsache bisweilen übersehen haben, daß die Folge dieser Exegese häufig die war, daß einerseits die Auslegungen dieser Exegeten von einer zu großen Nüchternheit geprägt wurden, die sie am tieferen Verstehen des Schriftwortes hinderte, andererseits eine krasse buchstäbliche Auffassung der Worte in einigen Punkten sich geltend machte, in denen eine solche von seiten der biblischen Autoren kaum beabsichtigt war. Übrigens wäre es unrichtig, zu meinen, daß ein Mann wie Diodorus von Tarsus immer ausschließlich den rein buchstäblichen Sinn festgehalten hat. Er verwirft allerdings die Allegorie, kennt aber neben der buchstäblichen Auffassung auch einen tieferen Schriftsinn (θεωρία). Bei dieser θεωρία dachte er u. a. an das typologische Verständnis[1]). Unter den nachfolgenden Vertretern dieser Schule ging Theodor von Mopsuestia weiter in der Richtung, die θεωρία in den Schatten zu stellen, — zwar nicht im Prinzip, wohl aber in der Praxis[2]), während Chrysostomus in viel höherem Grade als Diodorus um den Vollsinn des Schriftwortes sich bemühte. Photius charakterisiert ihn als einen Exegeten, der nicht der βαθυτέρα θεωρία nachgeht[3]). Das kann ihm nur als Verdienst angerechnet werden, bedeutet aber nicht, daß er nicht in die Tiefe ging; es ist im Gegenteil allgemein anerkannt, daß er vermöge seines tiefen Verständnisses des Christentums imstande gewesen ist, der alten Kirche einige der bedeutungsvollsten Beiträge zur Erklärung der Bibel zu schenken, die gleichermaßen von wahrem Sinn für den Buchstaben und von geistigem Verständnis zeugen. Übrigens ist hinzuzufügen, daß man selbst bei einem Chrysostomus auf allegorische Auslegung stößt, doch in milderem Grade.

Außerhalb der antiochenischen Schule wurde alle Erklärung der Bibel von der allegorischen Methode beherrscht, — in schwächerem Grade bei Basilius, in mehr extremer Weise z. B. bei Hilarius und Ambrosius[4]). In der Folgezeit sind es die Persönlichkeiten des

[1]) Wenn der Kirchenhistoriker Sokrates, Hist. Eccles. VI, 3, die Auslegung des Diodorus mit den Worten charakterisiert: ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος, dann ist das eine Übertreibung. Vgl. u. a. Bardenhewer: Geschichte der altkirchl. Literatur III, 1912, S. 307. — Dagegen ist die Charakteristik Turners, daß seine Exegese „concise, clear, intelligent" sei, aber nicht die Tiefen erfasse, mehr zutreffend (Hastings Dict. of the Bible V, S. 501).

[2]) Vgl. Bardenhewer: Gesch. d. altkirchl. Lit. III, S. 317.

[3]) Turner bei Hastings V, S. 501.

[4]) Eine Erklärung zu den 13 paulinischen Briefen, die lange Zeit unter dem

Hieronymus und Auguſtinus, die alle übrigen Erklärer der Bibel weit überragen. Hieronymus[1]) iſt wohl als der gelehrteſte Exeget der alten Kirche zu bezeichnen. Er hat auch geſunde Auslegungsgrundſätze. „Es iſt die Pflicht des Auslegers, kurz und klar zu erläutern, was dunkel iſt, und nicht ſo ſehr ſeine Redegewandtheit zu zeigen als die Meinung des zu erklärenden Schriftſtellers auszulegen[2]). Aber andererſeits konnte der Eifer des Hieronymus, Kenntniſſe aufzuhäufen, oft mit einem bedauerlichen Mangel an Befähigung, das Geſammelte zu ordnen und zu bearbeiten, Hand in Hand gehen. Seine Arbeitsweiſe hat etwas Übereiltes an ſich; und mitunter finden ſich in ſeiner Exegeſe merkwürdige Inkonſequenzen. Und trotz der geſunden Prinzipien verſchmäht auch er nicht die Allegorie. Auch er will in den Worten „sacramenta spiritus sancti“ finden und „super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium“.

Auguſtinus beſaß nicht die umfangreichen Kenntniſſe eines Hieronymus, aber ſeine größere perſönliche Tiefe hat ihm zur Exegeſe in anderer Weiſe weit reichere Vorausſetzungen gegeben. Gleichwohl können ernſte Bedenken auch gegen ſeine Exegeſe geltend gemacht werden. Viele ſeiner Grundſätze waren richtig; beſonders bemerkt man die beſtimmte Forderung, daß der Exeget „praemunitus scientia linguarum“ ſein ſoll[3]); man ſtellte ja in der Hinſicht in der alten Kirche leider gewöhnlich keine großen Forderungen an den Exegeten. Auguſtinus betonte auch die Notwendigkeit, die Zeitverhältniſſe zu kennen, während er gleichzeitig einſchärfte, daß der Exeget „pietate mansuetus“ ſein ſoll. Aber die Ausführung entſprach nicht immer den Prinzipien. Neben vieler ausgezeichneter Exegeſe finden wir oft ein unmethodiſches

Namen des Ambroſius ging und jetzt als Ambroſiaſter bezeichnet wird (in neuerer Zeit hat man die Verfaſſerfrage ohne endgiltiges Ergebnis eingehend diskutiert), enthält eine für jene Zeiten außergewöhnlich gute, geſchichtlich orientierte, nüchterne und geiſtige Exegeſe (vgl. beſonders Bardenhewer: Geſch. d. altkirchl. Lit. III, S. 520ff.). Vgl. A. Souter: The earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul, 1927, S. 64f.: „The allegorical method is almost entirely absent.“ „Ambrosiaster has a real idea of historical method and of development.“

[1]) Über Hieronymus vgl. außer H. N. Clauſen: Hermeneutik, S. 175ff., und Farrar: History of interpr., S. 222ff., auch Bardenhewer: Geſch. der altkirchl. Lit. III, S. 627ff.

[2]) Hieronymus wird als Exeget von Luther in ſeiner Erklärung zum Galaterbrief hochgeſchätzt. „Magis placet Jeronimus in tota hac epistola quam Augustinus“ (v. Schuberts Ausg., S. 18).

[3]) De doctrina christiana III, 1; das dritte Kapitel dieſer Schrift enthält viele wertvolle Anleitungen zur Erklärung der Bibel.

Allegorisieren; Augustins eigene philosophische Spekulationen gewannen größeren Einfluß auf ihn als die Worte, die er auslegen sollte. Das ist umso bedauerlicher, weil er einen so mächtigen Einfluß auf die Exegese des Mittelalters ausübte, und weil es gerade die weniger guten Seiten seiner Exegese waren, die auf die nachfolgenden Generationen am stärksten einwirkten[1]).

Das empfindet man bereits bei dem bekanntesten Exegeten am Eingang zum Mittelalter, Gregorius dem Großen. Während Augustinus die Bedeutung sprachlicher Kenntnisse betonte, scheute der große Papst sich nicht, es als unwürdig zu erklären, „die Aussagen über himmlische Dinge von den von Donatus gegebenen Regeln abhängig sein zu lassen"[2]). Daß er hiermit sich für eine allegorische Auslegung freiere Bahn schuf, ist selbstverständlich.

Der Einfluß des Augustinus und des Gregorius beherrscht die mittelalterliche Exegese. Diese zeigt keine großen Abwechselungen. Es ist vielleicht ein reichlich hartes Urteil, wenn Farrar behauptet, daß das ganze Mittelalter hindurch so gut wie kein selbständiger Beitrag zum Verständnis der Bibel geliefert wurde[3]). Denn auch innerhalb der mittelalterlichen Kirche begegnen wir großen Persönlichkeiten, die vermöge ihrer Individualität imstande gewesen sind, gewisse Seiten der biblischen Gedanken in eigenartiger Weise sich anzueignen. Aber trotzdem ist es im großen und ganzen richtig, daß innerhalb der mittelalterlichen Bibelexegese die Unselbständigkeit vorherrscht. Das liegt bereits in der Art und Weise, wie die Erklärung dargestellt wurde. Es geschah so gut wie ausschließlich in der Catenenform. In Catenen (catenae, σειραί) werden die Meinungen früherer Exegeten ausführlich aufgezählt. Ἄλλο — ἄλλως — καὶ ἄλλως — in der Weise wird die eine Meinung an die andere gereiht, und gegebenenfalls folgt zum Schluß ein bescheidenes: ἐγὼ νομίζω. — μετὰ πάντων καὶ ταῦτα δέξαι, εἰ βούλει[4]). Der Stoff wurde teils als Glossen (sowohl interlineare wie marginale), teils in etwas ausführlicherer Form als „Scholien" mitgeteilt. Am bekanntesten unter den exegetischen Arbeiten des Mittelalters ist die von Walafrid Strabo († 849) verfaßte „Glossa ordinaria". Was diese ganze Methode noch verhängnisvoller werden ließ, war der Um-

[1]) Über den Exegeten Augustinus vgl. besonders H. N. Clausen: Augustinus scripturae sacrae interpres, 1826.

[2]) Farrar: Hist. of interpr., S. 246 ff.

[3]) Farrar: ibidem, S. 245.

[4]) H. N. Clausen: Hermeneutik, S. 222.

stand, daß man keineswegs allseitig von allen großen altkirchlichen Exegeten Auszüge aufnahm; die Männer der antiocheniſchen Schule wurden in der Regel nicht zitiert. Dadurch wurde die Exegeſe in noch höherem Grade einſeitig, — nicht bloß traditionsgebunden in gewöhnlichem Sinne, ſondern durch eine einſeitige Tradition gefeſſelt. — Karl Holl[1]) macht darauf aufmerkſam, daß das falſche Prinzip vom „vierfachen Schriftſinn", das auf die mittelalterliche Exegeſe einen ſo traurigen Einfluß ausübte, doch wenigſtens die gute Seite hatte, daß es als „ein heilſamer Zwang, den Text nach allen Seiten hin auszuſchöpfen" wirken konnte. Ein Körnchen Wahrheit liegt auch hierin. Aber das kann die troſtloſe Einwirkung dieſer Theorie in anderer Weiſe nicht aufheben[2]).

Erſt gegen Schluß des Mittelalters zeigen ſich lichte Ausblicke. Beſonders kann man auf Nicolaus von Lyra verweiſen († 1341). Er kannte nicht bloß die hebräiſche Sprache — was zu den Zeiten eine Seltenheit war —, ſondern er hatte auch von den ausgezeichneten jüdiſchen Bibelerklärern des 11. und 12. Jahrh. gelernt, die in entſcheidenden Punkten mit den verhängnisvollen hermeneutiſchen Prinzipien des Talmuds gebrochen hatten und die buchſtäbliche Meinung als die entſcheidende unterſtrichen (beſonders Ibn Esra und Raſchi)[3]). Nicolaus brach freilich nicht theoretiſch mit dem Grundſatz des mehrfachen

[1]) K. Holl: Geſ. Aufſ. zur Kirchengeſch. I, S. 545.

[2]) Doch ſelbſt wenn man in der Weiſe über die Bibelexegeſe der alten Kirche und des Mittelalters auf Grund ihrer methodiſchen Mängel ein ſcharfes Urteil fällen muß, darf man das Verdienſtvolle, das ſie geleiſtet hat, nicht überſehen. Ein neuteſtamentlicher Exeget ſoll ſie fleißig benutzen. Allzu oft begnügt ein moderner Exeget ſich damit, bei denjenigen, die mit der allermodernſten Technik arbeiten, in die Schule zu gehen, und während er einen ſehr großen Eifer im Aufzählen jeder kleinen neuen Detailunterſuchung zeigt, deren „Ergebniſſe" häufig „heute ſtehen und morgen in den Ofen geworfen werden", verſäumt er, bei den großen Exegeten der Vergangenheit in die Lehre zu gehen, die dasjenige ungewöhnlich feine Vermögen des Verſtehens beſaßen, das nur bei den wirklich großen Perſönlichkeiten anzutreffen iſt. Trefflich hat ein hervorragender jüdiſcher Forſcher der Gegenwart hierüber Folgendes geſagt: „Just so, the Christian student (and at least the Jewish student known to me) does not, if he be wise, altogether reject Augustins „Psalms" for Brigg's, or Jerome's „Isaiah" for Duhm's, or depend on Allen's „Matthew" for the exclusion of Chrysostom's" (J. Abrahams: Jewish interpretation of the Old Testament in „The people and the book. Essays on the Old Testament", von A. S. Peake, 1925, S. 403).

[3]) Vgl. Farrar: History of interpret., S. 274ff. und S. 462–464, und die Art. Bible Exegesis, Ibn Esra und Raschi in „Jewish Encycl." III, S. 168ff.; VI, S. 520ff. und X, S. 324ff.

Schriftsinnes, aber er war sich darüber im Klaren, daß man sich gegen den buchstäblichen Sinn nicht versündigen darf. — Bei Wiclif finden wir es deutlich ausgesprochen, daß die Ursache der im Mittelalter vorherrschenden, weniger glücklichen Exegese in der Unwissenheit auf grammatischem und logischem Gebiete zu suchen ist; und bei Johann Huß finden wir eine Bibelerklärung, die ihm das Lob Luthers einbrachte, daß er ein „vir in explicanda ac tractanda scriptura dexter et gravis“ war[1]). Und während das Mittelalter mit dem oben angeführten geringschätzigen Urteil Gregors des Großen über die Bedeutung der Grammatik eingeleitet wurde, so treffen wir an seinem Ausgang als Einleitung zu einer neuen Zeit die bedeutungsvolle Aussage des Erasmus, „daß nicht einmal die Theologie selber, die Königin aller Wissenschaft, es als unter ihrer Würde ansehen werde, eine Handreichung und gebührliche Dienstleistung von ihrer Dienerin, der Grammatik, zu empfangen“; keine Dienstleistung sei notwendiger; „in minimis versatur, sed sine quibus nemo evasit maximus: nugas agitat, sed quae seria ducant“[2]).

Doch wäre die Erkenntnis der Bedeutung der Sprache und der Grammatik allein mit Hülfe des Einflusses des Erasmus und des Humanismus kaum durchgedrungen. Es war eine kräftigere, geistige Bewegung erforderlich, um die Tradition der Jahrhunderte zu brechen. Es wurde das Verdienst Luthers, die Ursprachen und die Grammatik so zu Ehren zu bringen, daß sie niemals später wieder beiseite geschoben werden konnten, selbst wenn Jahrhunderte folgten, in denen man auf dem Gebiete der praktischen Bibelexegese einen Abstieg im Vergleich mit der reformatorischen Exegese erlebte.

Denn was die Praxis der Exegese betrifft, so stellt die Reformation einen Höhepunkt in der Entwicklung dar. Diese Tatsache ist in neuester Zeit durch das Hervorziehen der wunderbar tiefen Erklärung Luthers zum Römerbrief, in der alle die neuen reformatorischen Wahrheiten allmählich emporwachsen, noch deutlicher erkannt worden[3]).

[1]) Vgl. Farrar: Hist. of interpr., S. 279, und H. N. Clausen, Herm., S. 244.

[2]) Die Vorrede des Erasmus zu Laurentii Vallensis in Latinam Novi Test. interpretationem adnotationes, 1505.

[3]) Luthers Erklärung zum Röm. ist von Joh. Ficker (Luthers Vorlesung über den Römerbrief I—II, 1908) herausgegeben worden; seine Erklärung zum Gal. kannte man früher nur in den späteren Ausgaben von 1519 und 1535; jetzt kennt man die älteste Gestalt der Erklärung in der Niederschrift der Vorlesung Luthers durch einen Studenten; sie ist herausgegeben von H. v. Schubert (Luthers Vorlesung über den Galaterbrief, 1918). Endlich hat neuerdings E. Hirsch Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief herausgegeben (1929).

Luthers Erklärung ist typisch für ein Werk, das im Hinblick auf den äußeren Rahmen den traditionellen Bahnen folgt (glossa interlinearis, glossa marginalis, Scholien), gleichzeitig aber, was den Inhalt angeht, ganz neue Wege geht. Man merkt hier überall einen außergewöhnlichen Geist im persönlichen Ringen mit den Worten des Paulus, die ihm so übermächtig werden, daß geläufige Auslegungen und Meinungen in der Sonne der neuen Erkenntnis hinwegschmelzen. Man sieht hier lebendig vor seinen Augen, wie das Verständnis gerade in der Art und Weise entsteht, die als die ideale zu bezeichnen ist: Die Einwirkung des Schriftwortes selber auf die verstehende Persönlichkeit erzeugt die Auslegung.

Überhaupt zeugt die Exegese Luthers, auch im Kommentar zum Gal. und Hebr. und in seinen übrigen exegetischen Arbeiten, von einer ungewöhnlichen Frische, die mit dem Blick Luthers für das Individuelle und das Geschichtliche in Verbindung steht. Zwar kann man, auch wo die allegorische Methode herrscht, eine gewisse Frische und Abwechselung vorfinden, weil sie den sonderbarsten Einfällen die Tür öffnet. Aber diejenige Frische, die das wirkliche Leben selber schafft, die sich aus den individuellen Unterschieden und den unzähligen Abschattungen ergibt, die durch Zeit, Ort, Anlaß usw. hervorgerufen werden, ist dort ganz verschwunden. Bei Luther dagegen treten alle diese Erscheinungen des wirklichen Lebens in voller Stärke hervor. Dies ist umso auffälliger, weil man erwarten könnte, daß die von Luther befürwortete Auslegung von der „Schriftanalogie" aus in dieser Hinsicht hemmend wirken würde. Aber wie schon oben hervorgehoben (S. 230), ist dies bei Luther durchaus nicht der Fall. Luthers instinktiver Sinn dafür, daß es den Menschen zu verstehen gilt, trägt über alle grauen Theorien den Sieg davon.

Neben Luther steht, ihm nicht ganz ebenbürtig, aber doch alle anderen Exegeten der Reformationszeit überragend, Calvin, der zu allen neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme der Apok. Kommentare geschrieben hat. In Calvins Exegese verbindet sich in außergewöhnlicher Weise eine scharfe Logik mit einem tiefen religiösen Verständnis. Die scharfe Logik führt bisweilen dazu, daß Calvin besonders die Worte des Paulus mehr zuspitzt, als der Text es berechtigt erscheinen läßt. Allerdings muß man jeder auftretenden Tendenz, die starken Aussagen abzuschwächen, ihnen „die Spitze abzubrechen", immer vorbeugen. Aber man muß gleichermaßen bestrebt sein, sie nicht mehr zuzuspitzen, als die Autoren selber es beabsichtigt haben. Der Interpret

darf die Linien nicht weiter ausziehen, als die biblischen Verfasser es selber getan haben, mag der Erklärer auch selber persönlich davon überzeugt sein, daß er an und für sich nur notwendige Folgerungen zieht. Das menschliche Verstehen bewegt sich hier an der Grenze seines Wirkungsfeldes; eine vermutete Folgerung zu ziehen, die der Autor nicht selber gezogen hat, kann zu einem Mißverständnis seiner Gedanken führen.

In der Folgezeit hat man reiche Gelegenheit, den Zusammenhang zwischen der Theologie und der Bibelexegese zu beobachten. Ebenso wie innerhalb der Theologie dogmatische Autoritäten wiederum eine entscheidende Bedeutung bekommen, so spürt man bald, daß auch die Exegese an eine Autorität gefesselt wird. Es ist ein Lichtpunkt, daß der Sinn für die Bedeutung der Grammatik nicht verloren geht: „Amissa vera grammatica statim extincta est lux purioris doctrinae" sagt Chemnitz[1]).

Aber bisweilen ist das Grammatische vielleicht nahe daran, ins Pedantische auszuarten, in „grammatische Mikrologie", wie Clausen es nennt[2]). Aus diesem Grunde wirkt der pietistische Geisteszug erfrischend auf die Exegese ein; der Sinn für die psychologische Seite des Auslegens erwacht aufs neue. Man empfindet das Verlangen nach einem tieferen Verständnis. Der bedeutendste Exeget innerhalb des Pietismus war J. A. Bengel († 1752), der wissenschaftliche Gründlichkeit — bekanntlich leistete er auf dem Gebiete der Textkritik Bedeutendes — mit tiefem Verständnis der biblischen Verfasserindividualitäten und ihrer Gedanken verband. Außerdem vermochte er seiner Erklärung eine geradezu meisterhafte Form zu geben — kurz, bündig, in seltenem Grade dem Inhalte harmonisch angepaßt. Kein Wunder, daß Bengels Gnomon Novi Test. eine der wenigen exegetischen Arbeiten geworden ist, die von Generation zu Generation von so gut wie allen, die sich mit neutestamentlicher Exegese beschäftigen, fortgesetzt benutzt wird.

Ein Exeget mit einem eigentümlichen Gepräge im 17. Jahrh. ist beiläufig noch zu nennen, nämlich Johannes Coccejus († 1669); von seiner typologischen Auslegung ist bereits oben die Rede gewesen (S. 227).

Nach einer Periode, in der die Exegese innerhalb der evangelischen Kirche trotz vieler Richtungsunterschiede und individueller Eigentüm-

[1]) M. Chemnitz: Loci theol., die Ausgabe von 1653, II, S. 229 (de justificatione, cap. 3).

[2]) H. N. Clausen: Herm., S. 309.

lichkeiten durch ein nicht geringes Maß von Gleichartigkeit geprägt war, — die hauptsächlich darin begründet war, daß das Auslegungsprinzip der Schriftanalogie von der protestantischen Dogmatik aus gedeutet wurde (vgl. oben S. 210 und 230), — folgt ungefähr von der Mitte des 18. Jahrh. ab bis etwa in die Mitte des 19. Jahrh. eine Periode, in der sehr bedeutende Unterschiede sich geltend machen. Gerade in der Zeitperiode, in der nach und nach gesunde exegetische Theorien auftauchen, gibt die Erklärung in der Praxis ein Bild einer beinahe hoffnungslosen Verwirrung. Die Exegese steht jetzt nicht länger bloß im Dienste der kirchlichen Dogmatik, sondern wird Dienerin der verschiedensten Lebensanschauungen. Gerade in dieser Epoche stellte Kant sein moralisches Erklärungsprinzip auf, das nicht wenige theologische Exegeten — teilweise unbewußt — bereits ihrer exegetischen Praxis zugrunde gelegt hatten. Die rationalistischen Exegeten versuchten in ihrer Erklärung die biblischen Autoren zu Vernunftwesen nach dem Geschmacke ihrer eigenen Zeit umzuschaffen; ein Exeget wie H. E. G. Paulus ist typisch für diese Richtung. Unter dem Einfluß von Strauß drang die mythologische Auslegung in viele exegetische Arbeiten ein. In den Spuren Herders machten sich neben all diesem psychologische Gesichtspunkte in der Exegese geltend. Selbstverständlich wurde nebenher eine orthodoxe Auslegung fortgesetzt, — wenn auch dem Zeitgeiste etwas angepaßt.

Innerhalb dieses bunten Wirrwarrs bahnen die historisch-kritischen Prinzipien der Auslegung sich langsam, aber sicher ihren Weg zu stetig wachsender Bedeutung. Unter den ersten Vertretern einer wirklich historischen Exegese ist Joh. Jac. Wettstein zu nennen († 1754), der in seiner Ausgabe des N.T. mit Erklärung (1751) ein umfangreiches Material aus der Zeitgeschichte zur Beleuchtung der neutestamentlichen Aussagen gesammelt hat. Unter der Führung von Forschern wie Ernesti und Semler gewann die historische Methode immer mehr Anhänger. Die vielen hermeneutischen Arbeiten, die allmählich in der Zeit vor und nach der Jahrhundertwende erschienen sind (vgl. § 1, 14), bereiten in Verbindung mit einer Beeinflussung von seiten der klassischen Philologie die neue Epoche in der Geschichte der Exegese (von der Mitte des 19. Jahrh. ab) vor, die im Gegensatz zu der vorangehenden dadurch gekennzeichnet ist, daß im exegetischen Verständnis des N.T. eine größere Einigkeit erreicht wird, — während die Gegensätze in den eigenen religiösen und theologischen Anschauungen der Exegeten nicht geringer werden. Denn es ist zu betonen, daß bei der größeren Einig-

keit im Verständnis selbstverständlich nur an das Verständnis gedacht wird, das wir in den einleitenden Untersuchungen als die gemeinsame Grundlage alles Verstehens bezeichnet haben (das „historische" oder „buchstäbliche" Verständnis).

Es ist in dieser kurzen Übersicht nicht möglich gewesen, viele Namen zu nennen, da die Grenzen in solchem Falle schwierig zu ziehen wären. Daher sollen aus der neuesten Zeit auch nur wenige Exegeten namhaft gemacht werden.

In England sind es Exegeten wie Lightfoot, Westcott, Hort und in noch neuerer Zeit W. Sanday, A. Headlam, J. A. Robinson und H. B. Swete, die in besonderem Grade mit ihrem vorwiegend sprachlich-archäologisch-historischen Interesse und mit ihrem praktischen Sinn die moderne englische Exegese repräsentieren. Diese Exegeten wenden den Maßstab des praktischen Lebens an, wenn sie die Ereignisse der Vergangenheit beurteilen und anschaulich machen wollen, und enthalten sich loser Einfälle und kühner Konstruktionen. Dies Verfahren geht Hand in Hand mit einem feinen psychologischen Eindringen in die Verfasserpersönlichkeiten und einem Streben nach tieferem religiösen Verständnis. Durch die große Serie von Erklärungen zum A.T. und N.T.: „International critical commentary" gewinnt man einen Einblick in die englische Exegese in ihrer allerneuesten Gestalt, — reich an persönlichen Schattierungen und doch überall wesensverwandt.

Auf französischem Boden haben wir eigentlich nur einen protestantischen Exegeten, dessen Name außerhalb der Grenzen Frankreichs bekannt geworden ist, nämlich F. Godet. In allerneuester Zeit hat der katholische Forscher M. J. Lagrange eine Reihe von Kommentaren veröffentlicht, die auch in protestantischen Kreisen Anerkennung gewinnen, ebenso wie die Arbeiten Loisy's in weiten Kreisen bekannt sind.

Sowohl dem Umfange als auch dem Inhalte nach hat die deutsche Theologie exegetisch Außerordentliches geleistet. In etwas älterer Zeit können besonders de Wette († 1849), Bleek († 1859) u. H. A. W. Meyer († 1873) als Typen einer streng methodischen, nüchternen, bisweilen vielleicht zu nüchternen, historisch-kritischen Exegese angeführt werden. Meyer hat sich den bedeutendsten Namen erworben, insofern er der Schöpfer einer Kommentarreihe zum ganzen N.T. wurde (angefangen 1832), die immer noch unter seinem Namen geht, obwohl viele der Forscher, die daran mitgearbeitet haben, sich von dem Geiste Meyers auffallend stark unterscheiden. Mehrere andere Kommentarreihen sind nach und nach erschienen, alle von einem mehr gleichartigen Guß als

dem, den die verschiedenen Auflagen der Bände im Meyerschen Kommentar aufweisen. Eine in theologischer Hinsicht konservative Prägung hat Th. Zahns „Kommentar zum N.T.", zu dem Zahn selber ausgezeichnete Beiträge geliefert hat; seine Erklärungen zeugen von einer beinahe einzig dastehenden Kenntnis der altchristlichen Exegese. H. Holtzmanns „Hand-Kommentar zum N.T." trägt die Färbung einer mehr „liberalen" theologischen Anschauung. H. Lietzmanns „Handbuch zum N.T." legt besonderes Gewicht darauf, ein großes geschichtliches Material zur Beleuchtung des N.T. vorzulegen. — Unter den Exegeten, deren Arbeiten stark persönlich geprägt sind, sind zu nennen J. T. Beck († 1878) und J. C. K. v. Hofmann († 1877); Tholuck hat von dem Letztgenannten sehr zutreffend gesagt, daß „wo die Haustür offen steht, bricht sich Hr. von Hofmann immer daneben ein Loch durch die Wand"[1]).

Wie man sieht, bietet die Exegese — trotz der wachsenden Einigkeit — ein buntes Bild. Man redet von einer psychologischen Exegese, einer historisch-kritischen, einer religionsgeschichtlichen und einer pneumatischen Exegese. Es wäre indes schwierig, die Exegeten in diesen Rubriken unterzubringen. Die wenigsten unter ihnen sind so einseitig, daß sie sich darauf beschränken, nur einen Gesichtspunkt geltend zu machen. Die pneumatische Exegese, die der allerneuesten Zeit angehört, ist als eine Reaktion gegenüber der Einseitigkeit der historisch-kritischen Erklärung anzusehen. Sie gibt ein nützliches Memento. Sie kann freilich infolge ihres Mangels an Methode leicht irreführen, aber sie erinnert andererseits daran, daß zur Ausübung der Kunst des Verstehens mehr gehört als die Anwendung der technischen Regeln der historischen Kritik.

Die historisch-kritische Auslegung — besonders ihre religionsgeschichtliche Abzweigung — hat nicht selten in allzu starkem Maße nach neuen „originellen" Gesichtspunkten gejagt. Es ist im Hinblick auf die Zukunft zu hoffen, daß sowohl die pneumatische wie auch die historisch-kritische Exegese dem Schicksal, an diesem Riff zu stranden, entgehen mögen. Die Worte, mit denen v. Dobschütz seinen Artikel in Enc. of Rel. and Ethics (VII, S. 395) schließt, sind in diesem Zusammenhang zu bedenken: „Exegesis is an art; and of exegesis, as of all art, it is true that its highest merit consists, not in originality, but in the sureness with which the right thing is seized; for, however the

[1]) Über Hofmann vgl. Wapler: Johannes v. Hofmann, 1914. Es ist Martin Kähler, der die Worte Tholucks in seinen Erinnerungen mitteilt (M. Kähler: Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse, 1926, S. 141 f.).

right thing has been thought and said before, it still remains both true and new."

Selbstverständlich bestehen, wie wir gesehen haben, in der gegenwärtigen Exegese noch solche Unterschiede in der Erklärung der Bibel, die in Versündigungen gegen die Methode begründet sind. Aber — wie schon angedeutet — es ist im Laufe der fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung das Vermögen, sich voraussetzungslos auf einen Text einzustellen (natürlich in der Bedeutung des Wortes „Voraussetzungslosigkeit", die oben S. 28f. und 211 befürwortet wurde), mehr und mehr ausgebildet worden, so daß die Unterschiede in dem historischen oder buchstäblichen Verständnis allmählich geringer werden. Dagegen werden die Unterschiede und Schattierungen in den anderen Arten des Verstehens selbstverständlich fortgesetzt bestehen bleiben, weil sie in den menschlichen Individualitäten begründet sind. Ein einzelnes Zeitalter kann darauf verfallen, das historische Verständnis als das einzige zu betonen, und die exegetische Arbeit einzustellen, wenn dieses Verständnis gewonnen ist. Man kann m. a. W. die an und für sich richtige Theorie, daß der buchstäbliche Schriftsinn der entscheidende ist, in einer allzu „buchstäblichen" Weise auffassen. Aber die vergangenen zwei Jahrtausende haben zur Genüge dargetan, daß die neutestamentlichen Schriften auf Grund der erhabenen und tiefen Gedanken, die sie enthalten, durch ihre Einwirkung auf empfängliche Gemüter unwillkürlich immer aufs neue das Verlangen nach einem möglichst tiefen Sich-Hineinleben in ihre Gedanken wachrufen werden. Wir erinnern noch einmal an Jowetts Wort, daß eine Schrift unter den wechselnden Erklärungen immer dieselbe bleibt. Zu allen Zeiten wird die gewaltige Einwirkung der neutestamentlichen Schriften auf Menschenseelen sich geltend machen. Während des Aneignungsvorganges wird bald die eine, bald die andere Seite stärker hervorgehoben und betont werden. Dadurch werden die notwendigen Unterschiede hervorgerufen. Vielleicht stehen wir am Anfang einer Zeitperiode, in der die individuellen Unterschiede in reicherem Maße als je zuvor hervortreten werden, wenn nämlich mit der Zeit ein indisches, japanisches und chinesisches Christentum jedes für sich seinen Beitrag zum Verständnis der biblischen Schriften geben werden. Aber solche Unterschiede werden alle den großen Geistesreichtum der Bibel nur in ein noch helleres Licht rücken.

I. Griechiſche Wörter.

ἀγαπᾶν 89 f.
ἀγάπη 89 f.
ἁγιάζειν 88 f.
ἁγιασμός 88 f.
ἅγιος 70. 88 f.
ἁγιότης 88 f.
ἁγιωσύνη 88 f.
ἁγνός 89
αἰτεῖν 53
ἀλήθεια 86
ἄλλος 52
ἁμαρτία 65
ἀμφί 50
ἀνά 50
ἀναγεννᾶσθαι 88
ἀναστρέφεσθαι 60
ἀντί 51
ἀντίλυτρον 83
ἀντίχριστος 87
ἀπέχειν 60
ἀποκριθεὶς εἶπεν 59
ἀπολύτρωσις 82 f.
ἀπόστολος 80 f.
ἀρραβών 60
ἄρχων τοῦ κόσμου 65

βάπτισμα 87
βαπτισμός 87
βασιλεία τῶν οὐρανῶν 62

γεννᾶσθαι 88

δαιμόνιον 66
δαίμων 66
δεισιδαίμων 66. 70
διαθήκη 82
διακονεῖν 67
διάκονος 67. 71 f.
διερμηνεύειν 1
διερμηνευτής 1
δίκαιος 70. 72. 99
δικαιοσύνη 72
δικαιόω 72
δύναμις 78

εἰδωλεῖον 66
εἴδωλον 66
εἰδωλόθυτον 66
εἰδωλολατρεία 66
εἰδωλολάτρης 66
εἶναι εἰς 59
εἰς τὸ ὄνομα 60 f.
ἐν 50 f.
ἐν ἐμοί 50
εἰρήνη 64
εἰς 50 f. 59
ἐκκλησία 80
ἐκπύρωσις 192
ἔλεος 73
ἐνεργεῖσθαι 53 f.
ἐνώπιον 59
ἐξ 50
ἐξηγεῖσθαι 1
ἐξιλάσκεσθαι 74
ἐπίσκοπος 71 ff.
ἐπιφάνεια 83
ἐρᾶν 89 ff.
ἐργασίαν διδόναι 60
ἑρμηνεία 1
ἑρμηνεύειν 1
ἔρως 90
ἕτερος 52
εὐαγγέλιον 75 f.
εὐθύς 100
εὐσέβεια 70
εὐσεβεῖν 70
εὐσεβής 70

ζωή 99

ἡγούμενοι 71

θεοσεβής 70
θεραπεύειν 71
θεωρία 238

ἱερόθυτον 66
ἱερός 89
ἱλάσκεσθαι 74
ἱλασμός 74
ἵνα 48 f.

καὶ εὐθύς 100
καὶ ἐγένετο 59. 100. 101
κανὼν τῆς ἀληθείας 209
κανὼν τῆς πίστεως 209
κατείδωλος 66
κεντυρίων 60
κῆνσος 60
κοσμοκράτωρ 65
κόσμος 65
κουστωδία 60
κύριος 188. 189

λατρεύειν 71
λειτουργεῖν 71
λειτουργία 71
λειτουργός 71
λύτρον 83

μάρτυς 81
μετανοεῖν 67
μή 49
μυστήριον 73 f. 99

νοῦς 84

ὅσιος 70. 89
οὐ 49
ὀφείλημα 73

παλιγγενεσία 88. 192
παραβολή 116
παράδεισος 60
παροιμία 116
παρουσία 83
πᾶς—οὐ 59
πατήρ 64
περί 51
περιπατεῖν 59
πίστις 68 ff. 99
πιστός 70
πνεῦμα 76 ff. 84
ποιεῖν τὸ ἱκανόν τινι 60
πότερος 52
προϊστάμενος 71
προστίθημι 59
πρότερος—πρῶτος 52

σάρξ 84 f.
σεβόμενοι 70
σειραί 240
συναγωγή 80
συνείδησις 65
σωτήρ 79 f. 96
σωτηρία 79 f. 96

ταπεινός 67
ταπεινοφροσύνη 67
τελειόω 99

ὑπέρ 51

φιλέω 89
φοβούμενοι 70

χάρις 73. 99

ψευδόχριστος 87
ψυχή 67. 84
ψυχικός 66 f. 77

ὥστε 48

II. Sachregister.

(Vgl. Inhaltsverzeichnis.)

Activ 55
Allegorie 114ff.
(ſ. a. Exegeſe, allegoriſche)
Anakoluth 105
Antiocheniſche Schule 237f. 241
Antitypus 223. 227
Apophtegmata 155
Apoſiopeſe 105
argumenta e silentio 130ff.
Artikel 47f.
Aſyndeſe 101
Attizismus 44f.

Barnabasbrief 220. 236
Baruch (Apokalypſe) 164. 168
Brachylogie 105

Catenae 240
Consensus patrum 210

Diglоſſie 45
Divination (Intuition) 132
Dreieinigkeitsvorſtellungen 190
Dreizahl 124. 158. 159. 190
Dual 52

Epiſtel 153f.
IV. Esra 149f. 164f.
Exegeſe, allegoriſche 32. 213ff. 236ff.
— buchſtäbliche 32f. 228f.
— dogmatiſche 208ff.
— hiſtor.-krit. 35f. 245ff.
— moraliſche 34. 211. 245
— pneumatiſche 17ff. 247
— pſychologiſche 247
— religionsgeſchichtliche 180ff. 247
— typologiſche 219ff. 223ff.
— vorausſetzungsloſe 28f. 211ff.

Fernerinterpretation 195
Formgeſchichte 154ff.

Gematria 215
Glaubensregel 33
Gleichniſſe 114ff.
Gloſſen 240

Henoch-Literatur 147f. 163
Hermeneutik, allgemeine und ſpezielle 2f.
Hermeneutik, archäologiſche 3. 202
— altteſtamentliche 4f.
— neuteſtamentliche 4f. 32
— philologiſche 3f.
— rechtswiſſenſchaftliche 3. 10. 232
Hermeneutiſcher Zirkel 129ff. 140f.
Hermetiſche Literatur 197
Hiatus 103

Infinitiv 48
Irrationalität 6. 133
Ironie 106
— doppelte 106

Koine-Sprache 41ff.
Komparativ 52
Kongenialität 13
Kongruenzregeln 54
Kritik und Hermeneutik 5. 176ff.
Kultus 71. 86. 192ff.
Kunſtproſa 101. 102f.
— -Stil 101f.

Latinismen 60

Mandäiſche Literatur 197ff.
Medium 53
Metapher 113ff.
Metonymie 105
Myſterien 192ff.

Neugebildete Worte 86ff.
Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte 175
Notarikon 215

Optativ 52

Paradigmata 155
Paradoxon 106ff.
Parallelismus 104
Paräneſe 156
Parataxe 54. 101
Partizipialkonſtruktion 54
Partikeln 48f.
Paſſiv 53
perspicuitas 229
Petrus-Evangelium 150f.
Pronomina 54
Präpoſitionen 50f.
Pſeudonymität 145ff.
Puriſten 56

Rationalität 133ff. 200. 216f. 245
Redefiguren 105
Reflexion (u. Viſion) 161ff.
Rhythmiſche Proſa 102ff.

Sakramentvorſtellungen 192ff.
Schriftanalogie 19f. 25f. 34. 210. 229ff.
Schriftganze, ſ. Schriftanalogie
scopus 230
sedes apostolicae 210
Semitismen (ſemitiſcher Hintergrund) 40f. 56ff. 104. 173ff. 188
Siebenzahl 158
Superlativ 52
Symbol (apoſt.) 213
Synekdoche 105
Synonyme 90f.

Tradition 33. 205
Typologie, ſ. Exegeſe, typologiſche

Überlieferung, mündliche 154ff.
Überſetzung 91ff.
Überſetzungsgriechiſch 58f.
Umwertung 65ff. 205

Vergleiche 113ff.
Verſtehen (Verſtändnis), antipathiſches und ſympathiſches 13. 22ff.
— Entſcheidungsverſtändnis 16ff. 20ff. 26. 170. 202. 233
— Erfahrungsverſtändnis 14ff. 233
— intellektuelles oder hiſtoriſches 11ff. 24ff.
Vierfacher Schriftſinn 32f. 241f.
Viſion (u. Reflexion) 161ff.
Volkstümliche Überlieferungen 156ff.
Vorausſetzungsloſigkeit 28f. 211f.

Wiedergeburt 191ff. 197

Zentrales und Peripheriſches 135ff.

III. Namenregister.

Abbott, E. A. 48
Abegg, E. 204
Abel, J. 46
Abrahams, J. 57. 215. 241.
Aicher, G. 215. 220
Albertz, M. 154
Althaus, P. 21
Ambrosius 238
Ambrosiaster 239
Aristides 44
Aristoteles 114ff.
Arnim, Joh. 192
Ast, F. 4. 35. 129. 138
Augustin 32. 239

Bacher, W. 175. 215
Baer, H. von 76
Bardenhewer, O. 238. 239
Barth, C. 236
Barth, K. 19. 135
Basilides 236
Basilius 238
Baudissin, W. 189
Bauer, L. 4. 35. 122
Bauer, W. 209
Baumgarten, S. J. 34
Beck, J. T. 18. 36. 247
Becker, S. A. 210
Beer, G. 176
Behm, Joh. 18. 82. 197. 200
Bengel, J. A. 244
Benzon, V. 3. 10f.
Bernard, J. H. 90. 102. 140
Bertholet, A. 207
Bertram, G. 77. 154
Billerbeck, P. 75. 88. 174. 175
Birt, Th. 4. 30. 144. 145. 152. 179. 232
Blaß, F. 102. 103
Blaß-Debrunner 48. 49. 50. 51. 52. 53. 57. 59. 101. 103. 105
Bleek, F. 246
Boeckh, Aug. 2. 4. 36. 62. 102. 106. 133. 152. 181
Boehmer, J. 61
Bonhöffer, A. 67. 84. 90
Boström, G. 104
Bousset, W. 87. 108. 161. 174. 188
Brooke, A. E. 236
Brun, L. 154
Büchsel, F. 76. 198. 206
Bugge, C. A. 107. 127
Bultmann, R. 12. 16. 17. 18. 20. 102. 103. 154. 157. 201
Burkitt, F. C. 166. 178
Burney, C. F. 57. 104
Burton, E. de Witt 68. 76. 81. 85. 90

Cadbury, H. J. 55. 160
Calvin 243
Cauer, P. 95
Cellérier, J. E. 36. 109
Charles, R. H. 109. 150. 166. 175
Chemnitz, M. 244
Chrysostomus 49. 238
Clausen, H. N. 36. 227. 235. 236. 239. 240. 242. 244
Clemen, C. 112. 175. 187. 190
Clemens Alexandrinus 45. 237
Coccejus, J. 227. 244
Conybeare, F. C. 60
Corssen, J. 81
Cremer, H. 91
Cumont, F. 175

Dalman, G. 58. 101. 173. 174
Dannhawer J. C. 1
Deißmann, A. 46. 51. 57. 66. 76. 80. 83. 84. 89. 101. 103. 153
Delitzsch, Fr. 184
Dibelius, M. 105. 154. 192
Dickson, W. P. 85
Dilthey, W. 8. 13. 30. 33. 217
Diodorus 46. 238.
Dittmar, W. 219
Dobschütz, E. von 1. 5. 18. 32. 33. 37. 81. 96. 144. 155. 176. 193. 200. 205. 247
Döpke, J. C. C. 219. 223
Drews, A. 184
Droysen, J. G. 13. 179
Dürr, L. 203

Eichhorn, A. 181
Eidem, E. 103. 110. 156. 180. 193
Eklund, J. A. 170
Elieser, Rabbi 215
Erasmus 242
Ernesti, J. A. 35. 245
Ewald, P. 109

Fairbairn, P. 223. 224
Farrar, F. W. 213. 216 224. 235. 236. 237. 239 240. 241. 242
Fascher, E. 154
Faye, E. de 182
Feine, P. 62. 203
Felten, J. 175
Fenger, S. 207
Fichte, J. G. 211
Ficker, J. 242
Fiebig, P. 64. 116. 154. 155. 156. 174. 175. 176. 207
Flacius, Matthias 34. 114
Foerster, W. 189
Frame, J. E. 109
Frankel, Z. 215
Frick, H. 18. 22
Fridrichsen, A. 89

Gall, von 62
Gardner, P. 144
Geiger, Abr. 182
Geny, F. 3
Gercke, A. 4. 30. 41
Gerhard, Joh. 34. 210. 230
Germar, F. H. 36
Ginzberg, L. 214. 215
Girgensohn, K. 18. 27. 232
Godet, F. 29. 246
Goethe 2. 7. 10. 31. 93. 134. 139
Gogarten, F. 18. 26
Goguel, M. 198
Gorgias 2
Gräbner, F. 195
Gregorius der Große 240. 242
Greßmann, H. 178. 181. 207
Grundtvig, N. F. S. 213
Gunkel, H. 8f. 102. 149. 157. 206
Gyllenberg, R. 68.

Hahn, L. 60
Harnack, A. 57. 71. 76. 80. 150. 159. 237
Hauck, F. 109
Hatch, W. H. P. 68
Headlam, A. C. 7. 49. 203. 246
Heck, Ph. 3. 11
Heiberg, J. L. 214. 216
Heine, G. 91
Heinrici, G. 1. 5. 32. 103. 122. 145. 237
Heitmüller, W. 61. 193
Helbing, R. 59. 60

Herakleon 236
Herder, J. G. 245
Hieronymus 239
Hilarius 238
Hillel 183. 215
Hirsch, E. 91. 96. 185. 190. 232. 242
Hoberg, G. 37
Hofmann, J. C. K. von 36. 227. 247
Holl, K. 12. 34. 77. 81. 194. 204. 218. 229. 241
Holmes, S. 150
Holtzmann, H. 247
Holtzmann, O. 175. 176
Horn, F. 26
Hort, F. J. A. 80. 246
Howard, W. F. 59
Hugo von St. Victor 25. 33
Humboldt, W. von 8. 13
Husz, Johan 242
Hühn, E. 219

Ibn Esra 241
Immer, A. 18. 36
Irenäus 236
Ismael, Rabbi 215

Jaeger, W. W. 67
James, M. R. 150
Jannaris, A. N. 42. 44
Jelke, R., 18f.
Johannesjohn, M. 101
Jones, M. 144
Josephus 46. 87. 176. 192
Jowett, B. 28. 31. 62. 248
Justin 84
Jülicher, A. 114. 115. 118. 122. 126. 154. 166

Kähler, M. 247.
Kant, J. 34. 211. 245
Kautzsch, E. 175
Keil, K. A. G. 35
Kennedy, H. A. A. 56f.
Kittel, G. 57. 58. 158. 173. 184. 204
Klausner, Joseph 184
Koch, C. 127. 157. 158
Koetsveld, C. E. van 127
Kögel, J. 99. 122
König, E. 4. 9. 37. 105. 177. 214
Kortleitner, F. 37. 105
Kretschmer, P. 41. 45
Kühner-Gerth 49

Lagrange, M. J. 109. 122. 246
Lange, J. P. 36
Lehmann, E. 207
Leisegang, H. 77
Lemme, L. 37
Lidzbarski, M. 197
Lietzmann, H. 45. 80. 195. 247
Lightfoot, J. B. 46. 237. 246
Lindblom, Joh. 99
Lohmeyer, E. 82. 104. 158. 162. 165. 195. 222
Loisy, A. 246
Loofs, F. 136
Luther, 12. 15. 16. 24. 137. 218. 229. 239. 242. 243
Lutz, Sam. 17. 36. 139. 179.
Lücke, F. 5. 35

Macholz, W. 18
Mangenot, E. 37
Massie, J. 214
Maurois, A. 31. 133
Mayor, J. B. 54. 109
Manser, E. 47
Meinertz, M. 116. 121. 122
Meisterhans, K. 47
Merx, Ad. 18. 216
Meyer, A. 58
Meyer, Ed. 144. 193
Meyer, G. W. 4. 35. 235
Meyer, H. A. W. 246
Michel, O. 227
Milligan, G. 60. 76. 109
Moffat, J. 108
Monnier, H. 81
Montgomery, J. A. 168
Moore, G. F. 175
Mosbech, H. 81
Moulton, J. H. 44. 46. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 57. 59. 60
Moulton, W. 46

Nicolas, M. 234
Nicolaus von Lyra 241
Nilsson M. 66
Norden, E. 4. 45. 55. 98. 102. 104. 144
Nygren, A. 120
Nyrop, K. 109

Olrik, Axel 156ff.
Olshausen, H. 36
Origenes 32. 237

Paulus, H. E. G. 245
Peake A. S. 215
Pedersen, Johs. 64. 84. 85
Pedersen, Joh. 140
Pernot, H. 100
Peterson, E. 187. 197
Philo 46. 57. 68. 176. 192. 193. 214
Photius 238
Planck, H. 28f.
Plummer, A. 109. 160
Poland, F. 80
Polybius 46

Radermacher, L. 48. 51. 53. 54. 55. 59
Rambach, J. J. 34. 230
Raschi 241
Reitzenstein, R. 67. 68. 74. 77. 81. 88. 159. 175. 192. 193. 197. 198. 199
Reuß, Ed. 235
Rießler, P. 176
Robert, C. 3. 202
Robertson, A. 109
Robertson, A. T. 42. 48. 49. 50. 52. 53. 59. 103
Robinson, J. A. 73. 237. 246
Rose, H. J. 113
Rothe, Rich. 44
Ryle, H. 150

Sanday, W. 49. 246
Saunders, K. 77. 182. 206. 207
Schauf, W. 85
Schlatter, A. 68. 81. 99. 168. 175. 222
Schlegel, F. 181
Schleiermacher, F. 2. 5. 8. 9. 22. 30. 35. 38. 46. 91f. 132. 153. 179. 218. 232
Schmid, W. 44
Schmidt, C. 147
Schmidt, K. L. 80. 154
Schmidt, L. 67
Schmiedel, P. W. 48. 56
Schmitz, O. 47. 182
Schniewind, J. 75
Schubert, H. v. 242
Schürer, E. 175
Schütz, R. 104
Schweizer, E. 41. 42. 47
Scott, W. 187. 197
Seeberg, E. 18
Seeberg, R. 156
Semler, J. S. 245
Siegfried, K. 214

Smith, H. 235. 237
Söderblom, N. 207
Sokrates 7. 66.
Souter, A. 239
Spitta, F. 115
Spranger, E. 12. 28
Stählin, O. 43. 168
Stange, E. 18
Stäudlin, C. F. 35
Stein, E. 214. 216
Steinthal, H. 4. 179
Stock, G. 60
Strack, H. 75. 88. 174. 175. 176. 215
Strabo, W. 240
Strauß, D. F. 245
Swete, H. B. 60. 109. 220. 246

Tacitus 102
Tegnér, E. (Professor) 2. 39
Tegnér, E. (Dichter) 9
Tertullian 146. 236
Thackeray, A. 60
Theodor v. Mopsuestia 238
Tholuck, A. 219. 225. 226. 247
Thumb, A. 41f. 43. 44. 57
Thurneysen, E. 29
Tittmann, H. 91
Traub, F. 18
Trench, R. C. 91. 127
Turner, C. H. 235. 238
Tuxen, P. 207

Underwood, A. C. 192

Valentinus 236
Vincentius Lerinensis 210
Viteau, J. 150
Völker, K. 195
Volz, P. 206

Wach, J. 2. 8. 32. 34. 35. 181. 232
Wackernagel, J. 41
Wagenmann, J. 81
Wapler, P. 247
Weber, H. S. 166
Weber, W. 67
Weinel, H. 115. 118. 126. 206
Weiß, Johs. 103
Wellhausen, J. 58. 115. 119. 126. 184. 191
Wendland, P. 80. 98. 103. 175
Wendt, H. H. 85
Werenfels, Sam. 211
Westcott, B. F. 246
Wette, W. M. L. de 246
Wetter, G. 73
Wettstein, Joh. Jac. 245
Wiclif, J. 242
Wiesen, G. 177
Wilamowitz, U. von 92f. 98
Wilke, C. G. 36
Williger, E. 89
Windisch, H. 26f. 105
Winer, G. B. 46. 56
Wrede. W. 100. 136

Zahn, Th. 247

Druckfehlerverzeichnis.

S. 15, Z. 7 von unten (statt 17) lies 77
S. 27, Anmerkung Z. 1. Ein Buchstabe (f) ausgefallen.
S. 29, Z. 12 von unten (statt ein) lies sein
S. 45, Z. 11 von unten. Zwei Buchstaben (zi) ausgefallen.
S. 60, erste Anmerkung, Z. 3 von unten (statt die) lies Die
S. 153, Z. 14 von oben nach dem Wort „sollte" füge hinzu " (Schluß des Zitates).
S. 166, Anmerkung 1 (statt Jewisch) lies Jewish.

100 Jahre Meyer's Kommentar!

(Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. v. H. A. W. Meyer.)

1829 erschienen die ersten Bände des Kommentars; noch vor Vollendung des Gesamtwerkes 1865 lagen die meisten Bände bereits in 3., 4. bzw. 5. Auflage vor. Heute sind die 17 Bände des Werkes in 135 Auflagen über die ganze Welt verbreitet, eine engl. und eine amerikanische Übersetzung bezeugen seine Lebenskraft und Bedeutung. Nachdem infolge von Krieg und Inflation verschiedene Bände längere Zeit nicht neu aufgelegt hatten werden können, wird jetzt eifrig an der Vervollständigung gearbeitet. Meyers Kommentar hat sich von jeher dadurch ausgezeichnet, daß jede Neubearbeitung eines Bandes eine besonders wertvolle wissenschaftliche Leistung war, ferner beachtet er die Geschichte des Textes und der Auslegung in starkem Maße und beschränkt sich dabei doch auf das für die Gegenwart Wichtige. Neben deutlicher Lesbarkeit haben die neuen Auflagen den Vorzug anregender, fesselnder Darstellung. Diese Eigenarten des Meyerschen Kommentars haben sich so glänzend bewährt und so viele freudige Anerkennung erfahren, daß sie auch in Zukunft ihre deutliche und vertiefte Ausprägung finden sollen.

Der Jubiläums-Band:

E. Lohmeyer

Der Brief an die Philipper, die Kolosser und Philemon

übersetzt u. erklärt. (Meyers Kommentar Abtlg. IX) 8. Aufl. 1929. 397 Seiten. gr. 8°. 20,–; Ganzleinen 22,50. Daraus einzeln: Der Brief an die Philipper 9,–; Der Brief an die Kolosser und an Philemon 11,–

Mit dem Erscheinen des Kolosser- und Philemonbriefes wird die IX. Abtlg. wieder vollständig. – Es gibt wohl kaum einen neutestamentl. Kommentar, der wie dieser neue Band eine **glänzende, angenehm lesbare Darstellung** mit strengster Wissenschaftlichkeit verbindet. Eine gute neue Übersetzung ist dem Kommentar beigegeben. Die folgende Besprechung der ersten Hälfte hat auch weithin für die zweite Geltung:

„Dieser Kommentar ist **ein Musterstück modernster exegetischer Arbeit.** Die philologische und geschichtliche Unterbauung ist von unüberbietbarer Sorgfalt. Die stilistische Analyse, die jedem der einzelnen Abschnitte vorausgeschickt ist, zeigt, was die „formgeschichtliche" Methode in dieser ihrer besten Ausprägung zu leisten vermag. Vielleicht ist der Text des Briefes nach dieser Seite hin noch von keinem Ausleger so gründlich und feinsinnig angesehen worden wie von Lohmeyer. Am eindruckvollsten aber ist die Kraft, mit der der Interpret sich in das Innerste der Sache eingearbeitet hat, um die es im Philipperbriefe geht .... Insgesamt wird das Bild des urchristlichen Denkens, wie es uns aus Lohmeyers Werk entgegentritt, uns viel Neues und Ungewohntes zeigen. Aber, ganz anders als jene religionsgeschichtlichen Exegeten, die sich bei der unüberbrückbaren Fremdheit zwischen urchristlichem und modern-christlichem Denken beruhigten, läßt Lohmeyer uns die Kraft dieses Denkens, den Realismus der Christusgemeinschaft, die Lebendigkeit und mystische Tiefe des Verbundenseins dieser „Gemeinde unter dem Kreuz", die Plerophorie ihrer eschatologischen Hoffnung so gewissenbezwingend spüren, daß aus diesem streng exegetischen Werk **der Theologie und der Predigt starke Impulse** zur Wiedereroberung dieser Gedankenwelt **für die Gegenwart** kommen. Wer im persönlichen Studium oder in Gemeindearbeit (Bibelstunden) mit dem Philipperbrief beschäftigt ist, der darf sich diese neue Hilfe zu einem ursprünglichen Sachverständnis dieses Briefes nicht entgehen lassen." (Sächs. Kirchenblatt 1928, 52.)

Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht · Göttingen

Die weiteren Bände:

I¹ Ev. Matthäus und I² Ev. Markus und Lukas.
10. Aufl. von Ernst Lohmeyer in Vorbereitung.
II. Johannes-Evangelium. 10. Aufl. von R. Bultmann in Vorbereitung.
III. Apostelgeschichte. 9. Aufl. von H. H. Wendt. 1913. IV, 370 S. 10,–
IV. Römerbrief. 10. Aufl. von E. v. Dobschütz in Vorbereitung.
V. 1. Korintherbrief. 10. Aufl. von Johs. Weiß. 1925. XLVII, 388 S. 12,–
VI. 2. Korintherbrief. 9. Aufl. von H. Windisch. 1924. VIII, 436 S. 15,–
VII. Galaterbrief. 10. Aufl. in Vorbereitung.
VIII. Epheserbrief. 9. Aufl. von E. Lohmeyer in Vorbereitung.
X. Thessalonicherbriefe. 7. Aufl. von E. v. Dobschütz. 1909. X, 320 S. 6,–
(Die 6. Aufl. von Bornemann ist noch lieferbar. Halbled. 8,–)
XI. Briefe an Timotheus u. Titus. 7. Aufl. von Bernh. Weiß. 1902. IV, 379 S. 6,–
XII. Briefe Petri und Judae. 7. Aufl. von Rud. Knopf. 1912. IV, 329 S. 8,–
XIII. Hebräerbrief. 7. Aufl. von E. v. Dobschütz in Vorbereitung.
XIV. Johannesbriefe. 7. Aufl. von R. Bultmann in Vorbereitung.
XV. Jakobusbrief. 7. Aufl. von M. Dibelius. 1921. VI, 240 S. 6,–
XVI. Offenbarung Johannis. 6. Aufl. von W. Bousset. 1906. IV, 468 S. 12,–

Jeder Band kostet gebunden 2,50 RM. mehr.

Vom Auslegen des Neuen Testaments

Drei Reden gehalten von D. **E. von Dobschütz.** Der ersten Rede zweite und vermehrte Auflage. 1927. 64 S. gr. 8°. 2,80

„. . . Wichtige Erkenntnisse werden in anschaulicher Form geboten, so, daß sie überzeugend wirken, Klarheit verschaffen, wertvolle Anregungen geben, vor verkehrtem Wege bewahren und die Kunst der Auslegung fördern können". (Theol. Lit. Bl.)

Hugo Greßmann

Der Messias

(Forschungen zur Religion und Literatur des A.T. und N.T. Neue Folge. Bd. 26. 1929. XX, 505 Seiten gr. 8°. Geh. 33 RM.; Lwd. 36 RM.

An dem Manuskript zu diesem Werke hat Prof. Greßmann seit 1922 fast unablässig gearbeitet, und in seinem Nachlaß fand es sich bis auf die letzte Durchsicht vollendet vor. Die Herausgabe besorgte Prof. D. Hans Schmidt in Halle. — Der Messias tritt als völlig neues Werk an die Stelle einer 2. Auflage von Greßmanns Buch „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie", über das Geh.-Rat Prof. D. Dr. E. Sellin in seiner Gedächtnisrede auf Greßmann ausführte, daß es „mit einem Schlage seinen Namen weithin bekannt machte, und **tatsächlich eine neue Ära für die Erforschung des wichtigsten Gebietes der biblischen Eschatologie** eröffnet hat . . . Ich stehe nicht an, dieses Buch als einen großen Wurf zu bezeichnen, vielleicht den größten, den Greßmann überhaupt getan . . . Wir alle haben ausnahmslos auf diesem Gebiete von ihm gelernt. Und wenn wir ihn auch in ernstem Ringen stellenweise zu korrigieren, stellenweise weiterzuführen versucht haben, ... die Palme wird ihm jeder lassen, daß er es gewesen, der für die Eschatologie die alte literar-kritische Behandlungsweise siegreich überwunden hat . . Zu meiner größten Freude habe ich vor kurzem gehört, daß die Vorarbeiten von ihm doch schon soweit vollendet waren, daß wir noch auf ein Erscheinen der 2. Aufl. hoffen können. Ich bin im voraus dessen gewiß, daß die Fundamente, die er einst gelegt, sich als unerschütterlich bewährt haben, daß aber im einzelnen jede Seite zeigen wird, wie unermüdlich er in den verflossenen 20 Jahren auf diesem Gebiete weiter gearbeitet hat".

Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht · Göttingen

Eberhard Nestle's Einführung in das Griech. Neue Test.

4. Aufl., völlig umgearbeitet v. Prof. D. **E. von Dobschütz.** XII, 160 S. u. 20 Handschriftentafeln, davon 8 in Lichtdruck. gr. 8°. 1923. 5,40; geb. 7,20

„Die 4. Auflage ist in der Bearbeitung von E. v. Dobschütz zu einem ganz neuen Buche geworden, und zwar zu einem **pädagogisch vortrefflich angelegten.** Sie stellt im ersten Teil die Textgeschichte dar und behandelt im zweiten die Textkritik, deren Materialien übersichtlich dargestellt werden, und deren Methode an der Hand einzelner Beispiele entwickelt wird." (Archiv f. Religionsgeschichte.)

Grammatik des neutestamentlichen Griechisch

von **Friedr. Blaß** und **Alb. Debrunner.** 5., durchgesehene Auflage. 1921. XVIII, gr. 8°. 336 S. 8,20; Leinen 10,–

„In der neuen Gestalt ist Blaß-Debrunner ohne Zweifel die **zweckentsprechendste Grammatik zum N. T., die wir haben.** Man möchte sie gern in der Hand eines Jeden sehen, der sich mit wissenschaftlichem, ernstem Studium des N. T. befaßt." (Theologie d. Gegenw.)

Die Schriften des Neuen Testaments

Neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von O. Baumgarten, W. Bousset u. a. In erster und zweiter Auflage hersg. von Joh. Weiß, in dritter Auflage hersg. von W. Bousset und W. Heitmüller. **Erster Band.** Die drei älteren Evangelien. Vierte, fast unveränderte Auflage. 29. u. 30. Tsd. 1929. 517 S. gr. 8°. 10,–; Lwd. 13,–

Die Neuauflage dieses ersten Bandes zeigt, welch **starke Lebenskraft** das Werk auch heute noch hat. Eine durchgreifende Neubearbeitung, wie sie die Verfasser vielleicht vorgenommen haben würden, hätte, jetzt von fremder Hand ausgeführt, den einheitlichen Guß des Ganzen zerstört. Darum beschränken sich die Änderungen auf die Berichtigung offensichtlicher Druckfehler. Trotz vielfach anderer Wege, die die Theologie heute eingeschlagen hat, bleibt das Werk bestehen als eine **monumentale Leistung** der historisch-kritischen Schule von bleibender Bedeutung.

In 3. Auflage 28. Tausend liegen vor:

2. Bd. **Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe.** 462 S. 9,–; Lwd. 12,–
3. Bd. **Apostelgeschichte, Hebräerbrief und kathol. Briefe.** 320 S. 8,–; Lwd. 11,–
4. Bd. **Evangelium, Briefe und Offenbarung Johannes.** 439 S. Mit Sachregister zu Bd. 1–4. 9,–; Lwd. 12,–

Emanuel Hirsch

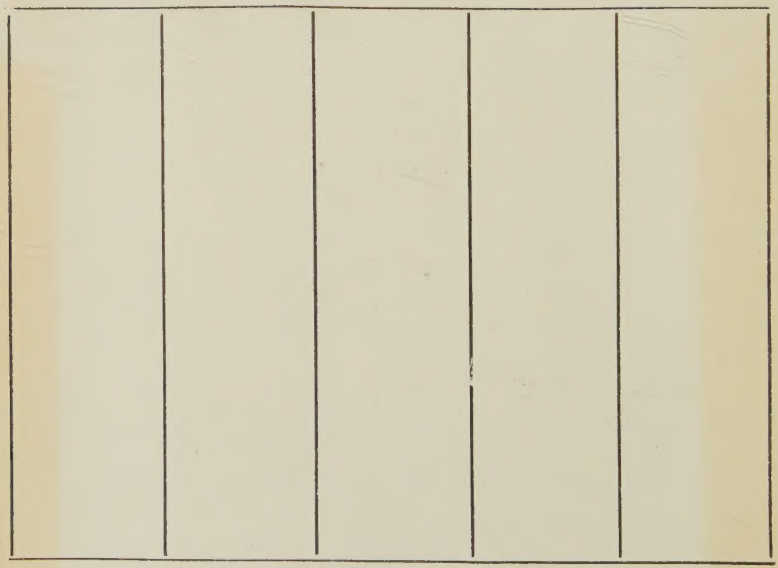
Jesus Christus der Herr

Theologische Vorlesungen. 2. fast unv. Aufl. 1929. 92 S. gr. 8°. Kart. 3,–

„... Man könnte sagen: Die Vereinigung unbedingter Ehrfurcht und strengster Wahrhaftigkeit, womit Hirsch hier sich über Jesus Christus ausspricht, bedeutet für sich allein schon eine Christologie ..... Im übrigen ist in diesem knapp zusammenfassenden feinen Buch jeder Abschnitt so inhaltsreich, daß wir nur dringend zum Lesen (ich meine zum Kaufen und wiederholten Lesen) auffordern können." (Kirchlicher Anzeiger f. Württemberg.)

Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht · Göttingen

BOOK TO BE RETURNED



225.6
T684

Torm, Frederik Emanuel
AUTHOR
Hermeneutik des Neuen Testaments.
TITLE
20544

Date Due | Borrower's Name

225.6
T684

Torm, Frederik Emanuel
Hermeneutik des Neuen
Testaments.

20544